# La Ciencia Tomista

PUBLICACIÓN BIMESTRAL

Julio-agosto de 1933.—Número 142.


# La reservación de pecados

Hemos visto en otra ocasión (1) que la jurisdicción delegada para oir confesiones puede concederse con más o menos amplitud, y, una vez concedida, se la puede limitar o extender, según tenga por conveniente el Superior de quien depende.

Dicha limitación puede referirse a las personas, a los lugares, al tiempo o, finalmente, a la materia de la confesión, es decir, a los pecados, dando lugar en este último supuesto a lo que por otro nombre se denomina *reservación,* la cual se verifica siempre que semejante limitación proviene de haber el Superior avocado a sí la facultad de absolver de los casos que se reserva, y en esa *avocación* se encuentra precisamente la característica de la reservación, ya que puede muy bien darse limitación de la jurisdicción respecto de algún pecado, sin que éste sea propiamente reservado. Tal ocurre con el pecado de complicidad «in re turpi», del cual no puede absolver el sacerdote cómplice, fuera del peligro de muerte (can. 884), y sin embargo no es reservado, ya que cualquier otro confesor puede absolverlo. Verdad es que varios autores anteriores al Código Canónico, solían definir la reservación, no fijándose más que en la limitación impuesta a los inferiores; pero aun prescindiendo de si entonces era legítimo aquel concepto, es lo cierto que hoy no se puede sostener sin incurrir en abierta oposición con el can 893, el cual dice expresamente que la reservación de casos es la avocación de algunos de éstos al juicio o tribunal de los Superiores, limitando a los inferiores la potestad de absolver.

(1) La Ciencia Tomista, Septiembre-Octubre (1931), p. 169.

330661

Aparte la mencionada característica, otra hay por la que también se distingue la reservación de los otros tres capítulos por los cuales, según dejamos indicado, puede limitarse la jurisdicción, y consiste en que las limitaciones relativas a las personas, al tiempo y al lugar, sólo afectan a la jurisdicción delegada, mientras que la reservación comprende también a los que tienen potestad ordinaria, o sea aquella que por el derecho mismo va aneja al oficio (can. 197 § 1).

Por eso no es legítimo aplicar a la reservación las mismas normas por que aquellas limitaciones se rigen, sino que se debe distinguir cuidadosamente, teniendo en cuenta esta particularidad, a fin de evitar confusiones.

Mas tampoco se ha de exagerar la nota en forma que por no incurrir en ese defecto se vaya a dar en el extremo opuesto, más vicioso aún, afirmando con Amor Ruibal que «la *reservación* en sentido propio es la *restricción en la jurisdicción ordinaria de absolver que corresponde al inferior, hecha por el superior que asume parte de ella*» (1). Y explicando un poco después la definición, se expresa de este modo: «Decimos *restricción en la jurisdicción ordinaria;* porque en la jurisdicción *extraordinaria,* o sea accidentalmente conferida, lo mismo que en el caso de jurisdicción *delegada,* no se da *reservación,* sino simple cesación en lo que al sujeto no le corresponde».

Si fuera exacta esta apreciación singular del por tantos títulos notable publicista, se podría igualmente afirmar que los Superiores eran completamente libres al conceder la jurisdicción para limitarla cuanto y como les pluguiese, y ni más ni menos para revocarla, una vez concedida; y sin embargo, los cánones 878, § 2, y 880, § 1, exigen causa razonable para lo primero, y grave para lo segundo, sin hacer distinción en este último caso entre la jurisdicción delegada y la ordinaria, puesto que existiendo causas graves, faculta el can. 880, § 2, a los Ordinarios para prohibir, aunque sea a los párrocos y al canónigo penitenciario, el ministerio del confesonario.

Mas, por si a alguno le pareciera que no rezan esos cánones con lo de la reservación, alegaremos el testimonio de Fagnano, el cual, tratando de ella, menciona por igual a los párrocos y a los sacerdotes, no párrocos, aprobados para oir confesiones.

En primer lugar asienta que la reservación, con establecerse para uti-

---

(1) *Derecho Penal de la Iglesia Católica según el Código Canónico Vigente.* Tomo tercero (sin fecha), n.° 73,

lidad de los penitentes, sólo indirectamente les afecta, en cuanto que no puede cualquier confesor absolverles si cometen algún pecado reservado, al paso que a los confesores les afecta directa y primariamente, como quiera que la reservación no es otra cosa—son sus mismas palabras—sino la limitación de la jurisdicción en el sacerdote inferior. Y añade luego un párrafo del cual entresacamos lo siguiente, donde se refuta de antemano la doctrina de Amor Ruibal.

«Etsi presbyteri in sua ordinatione a peccatis absolvendi potestatem accipiant, illam tamen accipiunt in habitu tantum non autem in actu seu quantum ad usum... Et hodie executionem illius potestatis, seu jurisdictionem in actu accipiunt presbyteri vel cum paroeciale beneficium obtinent, vel cum ab Episcopo ad confessiones audiendas approbantur. Et ita quilibet sacerdos curatus vel approbatus potest ab omnibus casibus generaliter et indistincte absolvere.

Sed ab hac generali regula excipiuntur casus quos Superior sibi retinuit seu reservavit. Ergo per reservationem quantum ad usum limitatur generalis illa sacerdotum potestas ad absolvendum... Et consequenter actus reservationis principaliter et directe non afficit nisi sacerdotes quorum potestas restringitur» (1).

No quiere esto decir, sin embargo, que aun bajo el punto de vista de la reservación se equiparen en todo los que tienen jurisdicción delegada con quienes la tienen ordinaria; y así, como dice muy bien Cappello, S. J. (2), la controversia que existe sobre si es válida la reservación episcopal establecida sin causa razonable, y originando graves inconvenientes, se refiere sólo a estos últimos, pues tocante a los primeros, es indiscutible que sólo sería ilícita, no de otra manera que lo sería cualquier otra limitación injustificada.

Visto ya en qué consiste la reservación, veamos ahora: *sus divisiones, sujeto activo y pasivo, objeto y fines, quiénes pueden absolver de pecados reservados y casos en que cesa la reservación de éstos.*

## Divisiones de la reservación.

Si nos fijamos en el sujeto que la establece se divide en papal, episcopal y de religión clerical exenta.

Si atendemos a la materia sobre que recae, o, como quieren otros, al

(1) In V Librum Decret. *De Poenit. et Remiss.*, C. Omnis, n.° 84.

(2) *Tractatus Canonico-Moralis de Sacramentis*, Vol. II, De Poenitentia ², n.° 517.

modo como se verifica, se distinguen las reservaciones *por razón del pecado y por razón de la censura*. En el primer caso la reservación afecta directa e inmediatamente a los pecados en sí mismos considerados, sustrayéndolos de la potestad de los inferiores; mientras que en el segundo, es a la censura a quien directamente se refiere la reservación, y sólo por ella el pecado, el cual queda reservado mientras subsista la reservación de la censura, si es de las que impiden recibir sacramentos (can. 2246, § 3), cuales son la excomunión y el entredicho personal (cc. 2260, § 1, y 2275, 2.º) (1), ya que tratándose de la suspensión y del entredicho local, aunque sean reservadas, como no impiden la recepción de sacramentos, tampoco producen la reservación del pecado por el cual aquéllas se incurren, y por eso puede éste ser absuelto, permaneciendo en vigor aquéllas (can. 2250, § 1).

A las dichas añaden algunos autores otra categoría que denominan *reservación del pecado con censura*. Nos parece más aceptable la opinión de Cappello (2) y de Darmanin, O. P. (3), según los cuales cuando un pecado *ratione sui* reservado lleva aneja censura, también reservada, se debe llamar *reservado ratione sui et censurae*.

La consecuencia de esta reservación es que se incurre la del pecado siempre, aún en aquellos casos en que por algún motivo no se incurriera en la censura.

---

(1) *Farrugia. De Casuum Conscientiae reservatione* 2 (pág. 11, en la nota), padece una equivocación, cuando dice: «Per censuram hic intelligitur sola excommunicatio, quia ipsa sola de se prohibet susceptionem sacramenti Poenitentiae».

Tampoco es aceptable lo que añade más abajo (pp. 13-14) respecto de los reservados *ratione censurae*. «In tali casu – son palabras textuales—iurisdictio non aufertur in peccatum, sed in solam censuram ita ut communis confessarius possit quidem valide absolvere *a peccato*, non vero *a censura*, si Superior contrarium non expresserit, sicut nunc habetur in Novo Codice, in quo declaratur invalidam esse absolutionem complicis in peccato turpi extra periculum mortis» (c. 884).

En primer lugar no comprendemos a qué viene citar ese pecado, el cual según dijimos antes no es reservado, ni tiene tampoco censura aneja para el penitente, si bien el confesor la incurrirá al quebrantar lo establecido en el can. 2367.

En segundo lugar dicha aseveración se opone a lo establecido expresamente en el can. 2250, § 2: Si vero agatur de censura quae impedit Sacramentorum receptionem, *censuratus nequit absolvi a peccatis* (subrayamos nosotros) *nisi prius a censura absolutus fuerit*.

(2) Ob. cit., n.º 508.

(3) «Angelicum» (1928), págs. 64-65.

Aunque en algunas cosas concuerda la reservación de las censuras on la de los pecados, difieren en otras, y por tanto son distintas las nor- ias que regulan una y otra reservación. Los cans. 893-900, a que hemos e referirnos, se ocupan de la reservación de los pecados; para la reser- ación de las censuras remite el can. 893, § 3, a los cc. 2246, 2247.

### Sujeto activo.

Que la Iglesia tiene autoridad para reservar pecados consta por va- ios documentos pontificios y conciliares donde se declaró la doctrina ca- ólica contra las negaciones de los adversarios, como puede verse en las uentes del Código relativas al can. 893. Sólo algunas mencionaremos. Magnopere vero ad populi christiani disciplinam pertinere, sanctissimis atribus nostris visum est, ut atrociora quaedam et graviora crimina non quibusvis, sed a summis dumtaxat sacerdotibus, absolverentur: unde nerito Pontifices maximi, pro sua potestate sibi in Ecclesia universa tra- lita, causas aliquas criminum graviores suo potuerunt peculiari iudicio eservare. Neque dubitandum est... quin hoc idem episcopis omnibus in ua cuique dioecesi, in aedificationem tamen, non in destructionem, li- eat... Hanc autem delictorum reservationem, consonum est divinae auc- oritati, non tantum in externa politia, sed etiam coram Deo vim ha- ere» (1).

Esto último lo confirma luego expresamente en el can. 11 por estas pa- abras: «Si quis dixerit, episcopos non habere ius reservandi sibi casus, nisi quoad externam politiam; atque ideo casuum reservationem non pro- ibere quominus sacerdos a reservatis vere absolvat; anathema sit».

Entre las proposiciones del Sínodo de Pistoya, condenadas por Pío VI en la Const. «*Auctorem fidei*» del 28 de agosto de 1794, se encuentran dos concernientes a los casos reservados, del tenor siguiente: 44 «Propositio Synodi asserens, *reservationem casuum nunc temporis aliud non esse quam improvidum ligamen pro inferioribus sacerdotibus, et sonum sen- su vacuum pro poenitentibus assuetis non admodum curare hanc reser- vationem*».

45 «Item de spe quam ostendit fore, *ut reformato rituali, et ordine poenitentiae, nullum amplius locum habiturae sint huiusmodi reserva- tiones*».

León XIII en las letras apostólicas «*Orientalium*» del 20 de noviembre

(1) Conc. Trid., Sess. XIV, *de poenit.*, cap. VII.

1894, n.º VI, inculca de nuevo en estos términos la doctrina de la Iglesia: «Presbyteris tum latinis tum orientalibus, neque in suis, neque in alieni ritus ecclesiis, fas est quemquam absolvere a casibus qui suis cuiusque Ordinariis sint reservati, nisi facultate ab eisdem permissa».

El can. 893, § 1, declara en general que la facultad de reservar casos compete a todos aquellos que por derecho ordinario pueden conceder potestad para oir confesiones o imponer censuras, exceptuados el Vicario Capitular y el Vicario General, a no ser cuando este último tenga para ello mandato especial (del Obispo).

*Un poco de historia.*—Antes de proseguir será muy conveniente que dediquemos siquiera unas breves líneas a considerar la reservación desde el punto de vista histórico.

Tres períodos cabe distinguir. Abarca el primero los cuatro primeros siglos, durante los cuales, según vimos en el artículo de que al principio hicimos mención, ejercían los Obispos casi exclusivamente el ministerio del confesonario, y por tanto, en ese espacio no había apenas lugar a la reservación episcopal. Comienza ésta, y a la vez el segundo período, con el siglo v. En él empezaron a intervenir los simples presbíteros, no ya ocasionalmente en ausencia del Obispo o cuando ocupaciones urgentes no le permitían a éste ejercerlo, sino en forma habitual, en lo tocante a la penitencia privada, continuando reservada la pública o solemne al Obispo. A éste seguía reservada la absolución de quienes cumplían la penitencia pública, excepción hecha del peligro de muerte, en que se autorizaba a los simples sacerdotes. Consta así en varios Concilios. Citaremos por vía de ejemplo un texto sacado de los Cánones de Isaac, Obispo de Langres en el siglo IX, que refleja la disciplina vigente a la sazón, y es como sigue: «Statutum est, et in sanctis canonibus prohibitum, ut nullus presbyter poenitentem publice, inconsulto Episcopo, reconciliare praesumat, nisi morte forte periclitantem... Nullo namque tempore presbytero in publica Missa poenitentem reconciliare sine licentia Episcopi concessum est» (1).

Tocante a la penitencia privada se reservaban los Obispos los pecados más graves, no por la pena que les diese de ver que ya no tenían ellos la exclusiva como antes en la administración de la penitencia, según afirma el protestante norteamericano, Lea, en el cap. X de su *Historia de la Confesión auricular* (2), sino mirando a infudir en el ánimo de los fieles idea de la gravedad de ciertos pecados.

(1) *Labbeo*, T. VIII, pág. 605, cap. XXXV.

(2) Nos hemos servido de una traducción italiana.

Que la reservación de casos, desde su mismo origen, no tuvo por causa la ambición de los Obispos ni el prurito de hacer ostentación de su autoridad, lo prueba bien a las claras, además de otras razones, el modo cómo comenzó la reservación papal, pues según consta en las actas de varios Concilios particulares, los mismos Obispos por propia iniciativa decretaban que se sometieran al Sumo Pontífice los casos de especial gravedad o dificultad, enviando de ordinario a Roma los penitentes reos de tales pecados, ya fuera que se hubieran confesado de primera intención con el Obispo, o bien que los confesores ordinarios se los hubieran remitido.

En efecto, en los siglos VIII y IX era corriente la práctica de que los Obispos, a los reos de muy graves pecados, después de haberlos oído en confesión, les entregaban un documento dirigido al Papa, exponiéndole el caso y pidiéndole que, o bien él por sí mismo impusiera la conveniente penitencia y determinara todo lo que el pecador había de hacer, absolviéndole a la vez de sus culpas, o se lo remitiera al Obispo para que bajo su dirección el penitente cumpliera lo dispuesto por el Papa, y después de eso le absolviera.

A veces los mismos penitentes espontáneamente se dirigían a Roma, al objeto de conseguir la absolución de los pecadas graves.

De lo dicho se puede fácilmente colegir que la lista de reservados papales no era igual en todas las diócesis, ya que dependía de la apreciación de cada Obispo señalar, según las circunstancias lo requerían, los pecados cuya absolución se reservaba al Papa.

Así, por ejemplo, en las Constituciones de Odón, Obispo de París, se lee: «Sunt tria in quibus nullus habet potestatem absolvendi nisi Dominus Papa vel ejus Vicarius, nisi in necessitate; scilicet in injectione manuum in clericos vel quosvis religiosos, in incendio, in simonia; nihilominus tamen talium rei remittendi sunt ad Episcopum» (1). (El motivo de esta última disposición lo hemos indicado arriba).

En cambio, en el Concilio celebrado en Aviñón (1209) se decretó lo siguiente: «Contra publice perjuros... et eos qui pertinaciter in excommunicatione per sex menses perseveraverint... specialem et novum canonem promulgamus: scilicet ut nulli Episcoporum liceat hujusmodi anathematizatos absolvere, sed ad Sedem Apostolicam, sicut sacrilegi et incendiarii, absolvendi mittantur» (2).

---

(1) *Labbeo*, T. X, pág. 1804, cap. VI, n.° 5. No pone la fecha, pero debe ser de hacia fines del siglo XII.

(2) Id. T. XI, p. 47, cap. XIII.

No se vaya a pensar, sin embargo, que en ninguna ocasión, durante esa época, tomara la Santa Sede cartas en el asunto por propia iniciativa; pero eran casos aislados y no pasaban de provisiones particulares. Como norma general, se ajusta completamente a la verdad Gagliardo cuando afirma que: «Prisca aetas Ecclesiae pontificias ignoravit reservationes in foro poenitentiae, quamvis communi sanctissimorum patrum consensione crimina quaedam atrociora et graviora, non a quibuslibet, sed a summis duntaxat sacerdotibus absolvi antiquioribus quoque saeculis consuevisset» (1).

Por lo demás, a nadie se le oculta lo natural y frecuente que es semejante manera de proceder. En efecto, todo Superior subalterno, si no es demasiado celoso de su autoridad, se siente como inclinado a acudir al Superior mayor en los casos de especial gravedad y dificultad, a fin de que éste resuelva lo que juzgue más conveniente, ya que cuanto más alto puesto ocupe el Superior, mayor eficacia tendrán sus medidas.

Ni es menos natural, según observa Tomasini (2) que de la práctica durante largo tiempo observada por los Obispos, enviando ciertos penitentes a Roma y decretando en Concilios provinciales y Sínodos diocesanos que determinadas clases de pecados se tuvieran como reservados al Papa, se siguiera el que los Romanos Pontífices, para mejor proveer, y a fin de que hubiera uniformidad en negocio de tanta trascendencia, establecieran por ley general las reservaciones pontificias.

Según la opinión común, no fueron esas anteriores al siglo XII, en el sentido de que en esa época fué cuando se estableció la primera reservación por derecho común o disposición general.

Verificóse eso bajo Inocencio II, el año 1131, y luego en el segundo Concilio de Letrán (1139) con el célebre canon «Si quis suadente diabolo», dando así comienzo el tercer período en la historia de la reservación (3).

A fin de no exceder los límites prefijados, pasamos, sin más, a consignar el único pecado *ratione sui* reservado por el can. 894 a la Santa Sede (4), o sea la falsa denuncia en virtud de la cual se acusa a un sacerdo-

---

(1) *Instit. Can.* T. 2, pág. 318.

(2) *Vetus et Nova Ecclesiae Disciplina,* T. 1, P. I, L. II, cap. XIII, n.° VIII.

(3) Algunos de los datos de que nos hemos servido en este párrafo los tomamos de la obra de A. de Smet, *De Casibus reservatis* (año 1914), haciendo uso de unas notas sacadas hace algún tiempo, y que por estar incompletas y no poseer actualmente dicha obra, no nos fué posible citar los lugares.

(4) La «Santa Sede» se toma aquí en el sentido amplio de que habla el can. 7. Su

e inocente del crimen de solicitación ante los jueces eclesiásticos. Este ecado está además reservado *ratione censurae* por el can. 2363, en cual e decreta sentencia de excomunión *speciali modo* reservada a la Santa ede.

Algunos autores quisieron ver distinción entre la reserva *ratione peccati* y la *ratione censurae,* porque al hablar de ésta emplea el canon la rase «apud Superiores ecclesiasticos», mientras que el can. 894, usa quella otra «apud iudices». Juzgamos preferible la interpretación, hoy nás común, de que en ambos cánones se trata del mismo crimen. La reservación *ratione censurae* fué introducida por el Código, mientras que a *ratione peccati* habíala establecido Benedicto XIV el 1 de junio de 1741, or la célebre Constitución «Sacramentum Poenitentiae», donde a la vez ue prescribió la estricta obligación de denunciar a los culpables, atendió a la defensa de los inocentes, a fin de que no fuesen víctimas del odio, del despecho u otra baja pasión de sus enemigos (1).

*Reservación episcopal.*—Volviendo sobre ella y tomándola en sentido estricto y propio, o sea en cuanto significa, no la reservación de casos al Papa establecida por los Obispos, según vimos arriba, sino la establecida por éstos avocando los casos a su propio tribunal, advertiremos de paso que en un principio tenía un carácter genérico, según podemos ver en un texto de las ya mencionadas Constituciones del Obispo de París, Odón, que dice así: «Sacerdotes majora reservent majoribus in confessionibus, sicut homicidia, sacrilegia, peccata contra naturam, incestum et stupra virginum, injectiones manuum in parentes, vota fracta et hujusmodi».

Con el tiempo fueron desapareciendo esas frases indeterminadas y reciendo las listas de reservados episcopales en forma tan exorbitante, que en el siglo XVI había diócesis en las cuales casi todos los pecados graves quedaban reservados. La Santa Sede hubo de tomar cartas en el asunto para remediar semejantes abusos, como lo hizo primeramente con el Decreto de la Sda. Congr. de OO. y RR. del 9 de enero de 1601, dispo-

---

bsolución no es por consiguiente de competencia *exclusiva* del Papa, sino que se extiende también a la Sda. Penitenciaría.

(1) En el Código no hay más reservados *ratione sui* a la Sta. Sede; pero el 16 de noviembre de 1928, por mandato expreso del Papa, y confirmado por él, publicó la Sagrada Penitenciaría un decreto reservando también a la Santa Sede el pecado cometido por los sacerdotes que absuelvan sacramentalmente a quienes presten su adhesión a la «Acción Francesa», y que debidamente amonestados por aquéllos no quieran separarse de ella.—*A. A. S.* (1928), p. 398.—De los efectos de esta reservación nos ocuparemos al tratar del can. 900.

niendo: «Ne locorum Ordinarii, quibus ius hoc reservandorum casuum competit, plurium, quam opus sit, reservatione, subditis, aut confessariis... sint onerosi, monentur omnes ut paucos, eosque tantum quos ad Christianam disciplinam retinendam animarumque sibi creditarum salutem, pro cuiusvis Dioecesis statu et qualitate necessario reservandos esse iudicaverint, reservent» (1).

Al enviar al año siguiente ese Decreto a cada Obispo, les añadió algunas advertencias, mandándoles, entre otras cosas, que convocaran algunos varones insignes por su ciencia y piedad, con cuya ayuda revisaran la lista de reservados existentes en la diócesis, sometiéndolos a nuevo examen, en conformidad con lo dispuesto en el susodicho Decreto, dejando sólo muy pocos, y de aquellos que considerasen de especial necesidad (2).

No obstante la insistencia de la Santa Sede para que los Obispos redujeran el número de reservados, no pocas eran las diócesis en que alcanzaban una cifra considerable. Sin salir de España, diócesis había en las cuales ascendían a 16, 19 y hasta 21, los casos reservados al Obispo.

Para remediar de un modo eficaz los inconvenientes que de ahí se originaban, en vísperas ya de promulgarse el nuevo Código Canónico, y como un avance de éste, publicó la Sda. Congr. del Sto. Oficio, por mandato expreso de Benedicto XV, una *Instrucción* dirigida a los Ordinarios de lugar, comunicándoles en forma *decretoria* y *preceptiva* una serie de disposiciones que en su casi totalidad se encuentran en los cc. 895, 897-900 (3).

En los respectivos lugares haremos mención de algunas de las cosas que el Código no reproduce literalmente, no por otro motivo, sino por exigencias de método, ya que, como todos comprenden, ciertas cosas que encuadran perfectamente en documentos como el aludido, no se acomodan al plan en el Código seguido.

Cerrado este paréntesis, pasemos a ocuparnos del can. 895, el cual señala el modo cómo han de proceder los Ordinarios de lugar cuando hubieren de reservar pecados, quedando expresamente prohibido, y bajo pena de nulidad, según la opinión más probable, que los reserven sin discutirlos antes en el Sínodo diocesano, o, de verificarlo fuera de éste, sin haber oído al Cabildo catedral y algunos otros sacerdotes de los más prudentes y probados que ejerzan cura de almas en la diócesis, de manera

---

(1) Gasparri, *Codicis Juris Canonici Fontes*, Vol. IV, n.° 1592.

(2) Ob. cit., n.° 1615.

(3) *A. A. S.* (1916), pp. 313-315.

ıe resulte comprobada la verdadera necesidad o utilidad de la reserva-
ión. La mencionada Instrucción comienza alegando el motivo de lo es-
.blecido en el canon transcrito y en algunos de los que le siguen, por
stas palabras: «Cum experientia comprobatum sit casuum, quos vocant,
nscientiae reservationes, si debitam mensuram et modum excedant, in
nimarum perniciem potiusquam in earum utilitatem vergere posse».

El Código dió carácter de estricta obligación a lo que Benedicto XIV eclaraba ser, por múltiples razones, cosa conveniente, cuando decía: Quamvis praedicta facultate reservandi casus, possit Episcopus semper, t quandocumque voluerit, uti; multis tamen nominibus decet, ut illam otius in Synodo quam extra Synodum exerceat» (1).

Las razones alegadas por Benedicto XIV en pro de la conveniencia e establecer la reservación en el Sínodo se cumplen así mismo cuando e oye el parecer de varios consultores, y como actualmente la celebra ión de Sínodos diocesanos no obliga sino cada diez años (c. 356), pudien- o muy bien ocurrir, dado el carácter temporal de la reservación, según eremos en el can. 897, que sea preciso en el interin reservar algún caso, or eso el Código señala como sustituto del Sínodo el consejo del Cabil- o catedral con algunos párrocos.

*Reservación en Religiones clericales exentas.*—A ellas se dirige el an. 896, cuyo contenido es el siguiente: «Entre los Superiores de reli- ión clerical exenta, únicamente el Superior General, y en los Monaste- ios *sui iuris* el Abad con sus respectivos Consejos, pueden reservar pe- ados, cuando lo reclame una verdadera necesidad o utilidad debida- nente comprobada, quedando en su vigor lo establecido en los cánones 18, § 1, y 519» (2).

---

(1) *De Synodo Dioecesana,* L. V., cap. IV, n.° III.

(2) Can. 518, § 1.—En cada casa de religión clerical deben designarse varios con- esores, según el número de religiosos, legítimamente aprobados, con facultad, si se rata de religión exenta, para absolver también de los casos reservados en la re- gión.

Can. 519.—Quedando en vigor las constituciones de cada Instituto religioso que receptúan o aconsejan la confesión con los confesores señalados, si algún religioso, unque sea de los exentos, para tranquilidad de su conciencia se confiesa con un con- esor aprobado por el Ordinario del lugar, aun cuando no esté en la lista de los desig- ados, la confesión, revocado cualquier privilegio contrario, es válida y lícita; y dicho onfesor puede absolver al religioso de los pecados y censuras reservados en su re- gión.

Varias, y no de poca importancia, han sido las modificaciones introducidas por el Código en la presente materia.

Para indicarlas brevemente, advertiremos que los serios inconvenientes a que daba lugar el uso inmoderado de la facultad de reservar casos por parte de los Superiores religiosos, movieron a Clemente VIII a dictarles ciertas normas, como lo hizo por el Decreto *Sanctissimus* del 26 de mayo de 1593 (1), señalándoles taxativamente los que podían reservar y exigiendo la intervención del Capítulo General o Provincial si querían reservar algún otro (§ 1). En el § 3 encargaba a los Superiores que nombrasen en cada casa dos o tres o más confesores, a los cuales habían de facultar para absolver de reservados, no habitualmente como ahora dispone el can. 518, § 1, sino en casos particulares, cuando fuera menester, a juicio de los propios confesores.

Por último, en el § 7 declaraba que si un confesor pedía al Superior facultad para absolver en un caso determinado, y éste la negaba, podía aquél absolver, no obstante la negativa, o en otros términos, que cesaba la reservación en semejante circunstancia, según el leguaje que actualmente emplea el can. 900, en cuyo n.º 2 se contiene, ampliada, la concesión que para los reservados en religión hiciera Clemente VIII y más tarde confirmó Urbano VIII (2).

Con ser tan beneficiosa dicha facultad, todavía resultaba insuficiente en las comunidades pequeñas, por ser expuesto a que el Superior viniera en conocimiento del religioso para quien se pedía. A fin de obviar en lo posible todo peligro se elevó una consulta a la *Sda. Congr. super Statu Regularium* cuya discusión tuvo lugar el 17 de agosto de 1866, *sobre si sería conveniente modificar las Constituciones de Clemente VIII y Urbano VIII, relativas a los casos reservados a los Superiores Regulares, de modo que se evite el peligro de los inconvenientes que pueden ocurrir en las comunidades pequeñas*. La respuesta fué que se observaran los mencionados decretos, pero que en dichas comunidades debían los Superiores señalar habitualmente, por lo menos un confesor de la propia Orden, con facultad para absolver de los casos y censuras en ella reservados (3). Así se fué preparando el terreno y abriendo el camino a la disciplina actual contenida en los cc. 518 y 519, arriba transcritos.

---

(1) *Gasparri*. Ob. cit., Vol. I, n.º 177.

(2) *Bizzarri, Collectanea S. C. EE. et RR.*, p. 247.

(3) *Gasparri*, Ob. cit., Vol. VI, n.º 4389.

En cuanto a la forma de obtener la facultad para absolver de los rervados en religión, es distinto el modo como se expresan esos dos cánones. Tocante al confesor aprobado por el Ordinario del lugar (c. 519) sulta claro que recibe dicha potestad *a iure;* pero en cuanto a los degnados por el Superior religioso (c. 518, § 1) no parece se pueda afirmar ro tanto, sino más bien se infiere que contiene un mandato al Superior ıra que les provea de aquella facultad. Así lo exige el contexto, que adeás concuerda muy bien con el derecho antiguo. Y así lo entienden Verersch-Creusen (1), Schäfer (2), Chelodi (3) y Coronata (4).

Larraona, en cambio, afirma lo contrario, pero no alega razones, ni enciona los autores que son de distinto parecer (5).

### Sujeto pasivo.

El determinar a quiénes afecta la reservación de los pecados *ratione ti* reservados, depende en gran parte de la opinión que se adopte acerı de la naturaleza o fines de la reservación. Ni es preciso advertir que estudiar este punto nos fijamos casi exclusivamente en la reservación piscopal.

Para quienes defienden que esta reservación no tiene carácter penal, no que la Iglesia al establecerla persigue un fin disciplinar y medicinal, ı cuestión de quiénes la incurren se simplifica en gran manera. Actualıente en virtud del can. 881, § 1, «todos los sacerdotes de uno y otro clero probados para oir confesiones en algún lugar, ya se hallen investidos de otestad ordinaria, ya la tengan delegada, pueden absolver válida y lícimente a quien quiera que se acerque a confesar, sea vago o peregrino, e otra diócesis o parroquia, aunque pertenezcan al rito oriental». La angua contienda sobre si los peregrinos eran absueltos en virtud de la jusdicción de su propio Obispo o de aquel en cuya diócesis se confesaban, fortunadamente pasó a la historia.

Por tanto, ahora no es a la condición del penitente a lo que se atiende, no al lugar donde se confiesa, y por consiguiente a las normas que en se lugar existan, y en el caso presente a las reservaciones en él stablecidas, las cuales limitan la jurisdicción del confesor respecto de cuales-

---

(1) *Epitome Juris Canonici* 4, T. I, n.° 588, 5.
(2) *Compendium De Religiosis* 2, n.° 166, 1.
(3) *Jus de Personis*, n.° 256.
(4) *Institutiones Juris Canonici*, Vol. I, p. 656, nota 1.
(5) *Commentarium pro Religiosis* (1929), pág. 259.

quiera penitentes, aunque sean religiosos exentos, siempre que se confiesen con un confesor que no haya recibido jurisdicción del Superior religioso respectivo (1).

Y por eso a las Monjas, aún las sujetas a los regulares, afectan las reservaciones episcopales, ya que la jurisdicción para confesarlas la reciben los sacerdotes del Ordinario del lugar (c. 525), incluso los de la propia Orden.

Si alguno pretende insistir en que el can. 615 las declara exentas al igual que los varones, se debe responder que, en cuanto a lo de la confesión no gozan de exención, o en otros términos, que es éste uno de los casos exceptuados por el derecho, según ese mismo canon advierte.

*Que los peregrinos* (2) están sometidos a las reservaciones del lugar donde se hallan, lo declaró la Comisión del Código el 24 de noviembre de 1920 (3). Sin embargo, como veremos luego, los autores que defienden que la ignorancia excusa de la reservación, no ya en los reservados *ra-*

---

(1) Eso defienden Vermeersch Creusen (Ob. cit., T. II, n.° 144), Cappello (Ob. cit., n.° 528) y De Meester *(Juris Canonici et Juris Canonico-Civilis Compendium,* T. II, n.° 967, 3.°, d.)

Voltas publicó un artículo muy razonado en *Commentarium pro Religiosis* (1922), pp. 69 77, en el cual haciéndose cargo de la diferencia entre el derecho antiguo y la legislación del Código, defiende esta misma sentencia, aunque por no parecerle clara la ley, abriga algún temor de que, si se lleva el asunto a la Comisión del Código, falle en sentido contrario. Mas, a pesar de eso termina su artículo con estas palabras: «Nobis certum est mentem legislatoris fuisse reservationi simplici episcopali subiicere tam peregrinos quam regulares. Igitur reservationi simplici episcopali obnoxii sunt omnes qui in dioecesi confitentur, sive regulares, sive peregrini, sive etiam subditi qui peccatum in sua dioecesi reservatum, extra dioecesim commisserunt».

Coronata apoyándose en la teoría defendida por Choupin-Gautrelet *(Nature et Obligations de l' Etat Religieux* 3, pp. 216 217) de que la jurisdicción del confesor aprobado por el Ordinario del lugar, respecto de los exentos no procede del Ordinario, sino del Derecho, o sea del Romano Pontifice, y por tanto no puede quedar limitada por las reservaciones de aquél, tiene por cosa probable *(videtur)* que puede ese confesor, sin más, absolverles de los reservados episcopales (Coronata, ob. y l. cit.)

A nuestro juicio dicha teoría carece hoy de fundamento sólido, ya que el can 874, § 1, dice sin distingos: «Jurisdictionem delegatam ad recipiendas confessiones quorumlibet sive saecularium sive religiosorum confert sacerdotibus tum saecularibus tum religiosis etiam exemptis Ordinarius loci in quo confessiones excipiuntur».

(2) Los que teniendo domicilio o cuasidomicilio en algún lugar, se hallan transitoriamente fuera de él, se denominan peregrinos (can. 91).

(3) *A. A. S.* (1920), pág. 575.

*ione censurae,* cosa por todos admitida, sino también en los reservados *ratione peccati,* procuran *explicar* dicha declaración y establecen una se- ie de combinaciones (1), algo así como para confirmar en la opinión con- raria a cuantos se hallen un poco indecisos y vacilantes.

*A los impúberes* (2) declaran exentos de la reservación quienes la con- ideran como pena, fundándose en el can. 2230 que los excusa de las pe- as *latae sententiae,* a no ser que el Superior expresamente los declare omprendidos en la reservación (3). A nosotros nos parece mejor la opi- ión contraria, y por tanto que comprende a todos los bautizados que engan uso de razón y hubieren cumplido los siete años, según exige el an. 12 para quedar sometidos a las leyes meramente eclesiásticas, a no er que el reservante los excluya expresamente, como lo hicieron, v. gr., n el Concilio Provincial Vallisoletano (año 1930), cuyo Decr. 174, § 2, dice: Impuberes a reservatione peccatorum immunes declarantur» (4).

---

(1) Véase por ejemplo Farrugia, ob. cit., n.° 15. Amor Ruibal niega de plano que os peregrinos estén «sujetos a la reservación ni de censura ni de pecado sin censura, l pasar de un lugar donde la reservación no existe a otro donde está en vigor, aun- ue allí se confiesen de delito reservado, hubiese éste sido cometido en el territorio e donde el peregrino procede, o en el punto a donde llega y es aquel delito reserva- o». Ob. cit., n.° 86. (No lleva fecha, pero hace suponer que su publicación sea ante- ior a la respuesta de la Comisión del Código que en el texto mencionamos).

(2) Minor, si masculus, censetur pubes a decimoquarto, si femina a duodecimo anno ompleto (can. 88, § 2).

(3) *Farrugia,* ob. cit., n.° 14, f).

(4) Vale la pena traer aquí lo que dice Passerini. *(De Hominum statibus et officiis,* . 2, q. 187, art. 1, n.° 483): «Impuberes non subjacere reservationi casuum dixerunt... cita varios autores y prosigue) Cardinalis de Lugo bene distinxit reservationem ut est edicina praeservativa et cautela ad fugienda peccata inducta, qualis est reservatio rdinaria qua reservantur casus ab Episcopis, et a casibus hujusmodi non possunt sine peciali facultate absolvi impuberes». ¡Con cuánta mayor razón se debe afirmar esto la reservación tiene carácter disciplinar!

Para no repetir la cita, añadiremos aquí su parecer sobre si la ignorancia excusa. Reservatio casuum—son sus mismas palabras—ex sua ratione est medicina (non poe- a) unde illi subduntur etiam peccata ignorantium ea esse reservata» (Ib., n.° 571).

A juicio de Cappello (ob. cit., n.° 526) la sentencia de que los impúberes no incu- ían en los reservados *ratione peccati* apenas podía considerarse sólidamente proba- e en el derecho antiguo; y actualmente debe ser calificada de falsa en razón de que abiendo el Código regulado con todo esmero lo concerniente a los pecados reserva- os, ni directa ni indirectamente exime de ellos a los impúberes, siendo así que al atar de las censuras expresamente los excluye.

Tocante a si la *ignorancia* exime de la reservación, también hay divergencia entre los autores, si bien son los menos los que están por la afirmativa, y además van perdiendo terreno cada día.

No hemos de fatigar al lector con listas interminables de autores, pero tampoco se sufre que los pasemos todos por alto.

De los anteriores al Código, además del ya citado Passerini, he aquí cómo se expresaba Wigandt: «Probabilius et tutius est, quod ad incurrendam reservationem peccati, cui censura annexa non est, non requiratur, ut peccans habeat scientiam reservationis. *Ratio:* quia haec videtur, esse mens Superiorum peccata reservantium, et ita fert praxis confessariorum non absolventium tales, sive rudes, sive litteratos, etiamsi non habuerint notitiam reservationis peccati» (1).

San Ligorio plantea la cuestión en estos términos: «*An ignorantes invincibiter reservationem excusentur ab incurrendis casibus etiam ab Episcopis reservatis*». Y después de indicar que existen sobre eso tres sentencias y de exponer las dos primeras, añade que la *tercera* niega en absoluto que se pueda absolver a quienes ignoran la reservación, y dice que es la más común y la que él suscribe por la siguiente razón: «quia reservatio non est quidem poena respiciens poenitentes, sed *restrictio jurisdictionis respiciens confessarios*... Nec obstat dicere quod, licet reservatio respiciat confessarios, eorumque limitet jurisdictionem; finis tamen reservationis directe respicit poenitentes, cum tantum ad poenitentium remedium reservatio instituta sit, ut nimirum a culpis atrocioribus retrahantur; unde, cessante fine adaequato reservationis in eam ignorantibus, cesset etiam reservatio.—Nam respondetur quod finis reservationis non est tantum ut fideles a culpis gravioribus absterreantur, sed etiam (prout recte dicit Fagnanus cum aliis) ut recipiant a superioribus poenitentias ac monita ac remedia opportuniora, quae nonnisi a prudentioribus applicari expedit; ergo, cum ab ignorantibus non cesset adaequate finis reservationis, reservatio non cessat» (2).

D' Annibale afirma que para él es *verdaderísima* la sentencia de los que niegan que la reservación de los pecados tenga carácter de pena, y por consiguiente que la ignorancia exima de incurrirla, «nec intelligo—agrega—quomodo reservatio, quae ex tempore et loco dandae absolutionis aestimari debet, sit poena qua in poenitentes animadvertatur (3).

---

(1) *Tribunal Confessariorum et Ordinandorum,* Tract. XIV, Ex. II, *quaero* II.

(2) *Theologia Moralis,* L. VI, n.° 581. (Ed. Gaudé).

(3) *Summula Theologiae Moralis.* Pars I, n.° 343.

Bucceroni pregunta en términos más amplios si excusan de la reservación *la edad*, *el miedo* y *la ignorancia*, y al punto que nos ocupa responde que algunos lo afirman basándose en dos razones, una por que la reservación es pena, al menos medicinal, y la otra porque aun cuando no lo fuera, se presume razonablemente que esa es la voluntad del legislador. Y añade a continuación: «Sententia haec probabilis est multis, et pluribus etiam ex illis, qui ei repugnant, qui consequenter concludunt licere ea uti, dummodo confessarius poenitentem de reservatione certiorem faciat, ut si postea iterum in reservata inciderit, reservatione teneatur». (Esto aun hoy es doctrina corriente para muchos).

Pero añade luego: «Sed longe communius et verius doctores negant. Ratio, quia reservatio natura sua poena non est... Neque vero rationabiliter legislatoris voluntas praesumitur, quandoquidem haec neque ex ipsa reservationis intrinseca natura, neque ex extrinsecis legis verbis aliisque circumstantiis desumi potest» (1).

Si nos fijamos en los que escribieron después del Código hallamos casi la misma variedad. Fuster en unos artículos publicados en *Razón y fe* por los años 1918 1919, aun admitiendo como más probable que las reservaciones simples (ratione peccati) no tienen carácter penal (2), parece inclinarse al lado de los que sostienen que la ignorancia excusa de incurrir en la reservación (3).

El varias veces mencionado Farrugia, dice a este propósito «nisi constet legislatorem voluisse reservationem incurri etiam ab ignorante... confessarius practice et tuto sequi potuisset sententiam quae asserebat ignorantiam excusare a reservatione... multo magis si ea alicubi doceretur, sciente et non contradicente Episcopo, quia hoc esset signum Episcopum nolle ignorantes ligare».

«Et hanc solutionem confirmavit Suprema S. Congr. S. Officii die 13 Iulii 1916, prout ipsa *decretorie* et *preceptive* (subraya el autor) vult, ut fideles habeant certam scientiam de reservatione ad illam incurrendam,

---

(1) *Institutiones Theol. Moralis*. Pars. II, Vol. 3, n.° 796.

(2) L. c., año 1918, T. 52, p. 518.

(3) He dicho que *parece inclinarse*, porque después de exponer el estado de la controversia y las opiniones de los autores, termina de este modo: «Por consiguiente, si conforme al canon 895, la reservación no puede tener lugar cuando no sea útil, lo cual sucederá simpre que se ignore, la ignorancia por la disciplina del Código, parece que ha de excusar también de incurrir en la reservación» (T. 53 (1919), p. 105).

Pero no resulta claro si dice esto por propia cuenta o como simple expositor de la doctrina de los autores de que viene hablando.

*ita ut Ordinarii non possint* (subrayamos nosotros, llenos de asombro ante aseveraciones tales) amplius reservari sibi casus etiam ab ignorantibus incurrendos, sicuti fiebat in plerisque dioecesibus». Y todo esto porque en dicha Instrucción se prescribía a los Ordinarios que pusieran en conocimiento de los fieles las reservaciones establecidas, añadiendo aquella frase, de tanta enjundia para algunos, «nam quaenam earum vis si lateant?» «Igitur, agrega nuestro autor, iuxta praefatam Instructionem requiritur certa notitia de reservatione ad illam incurrendam».

Y no obstante haber omitido el Código esa frase *de tan singular eficacia,* sin embargo, implícitamente la conserva, y por tanto adquirió carácter de ley dicha sentencia, «Et merito, según el mismo, quia reservatio cum sit poena extraordinaria, non potest praesumi eius cognitio...» (1).

Cuando nos ocupemos del can. 899 refutaremos estas afirmaciones, que hemos reproducido aquí por no truncar los textos.

La inmensa mayoría de los autores siguen la opinión contraria, según puede verse en los ya mencionados Vermeersch-Creusen, Cappello y Voltas, y también en Prümmer (2), Claeys-Simenon (3), Mostaza (4), Regatillo (5), Chretien (6). Y aunque todos concuerdan en la sustancia, esto es en que la ignorancia no excusa de incurrir en los reservados *ratione peccati,* todavía se aprecia en algunos de ellos marcada variedad de matices en lo que a la opinión contraria atañe.

Y así mientras que Prümmer y Vermeersch-Creusen le reconocen cierto valor y probabilidad extrínseca, al menos, Voltas dice escuetamente: «sententia quae tenet ignorantiam ab incurrenda simplici reservatione episcopali *probabiliter* excusare, nobis est prorsus improbabilis» (p. 75).

Cappello va más allá, y afirma resueltamente que la ignorancia no excusa de la reservación, a no ser que el Prelado explícita o implícitamente excuse de ella a los que la ignoren, ya diciéndolo al establecer la reservación, o bien tolerando que los párrocos y otros sacerdotes lo enseñen públicamente; pero añade que fuera de estos casos no puede nadie con simple jurisdicción absolver a los que pecaron con ignorancia de la re-

---

(1) Ob. cit., n.° 12.

(2) *Manuale Theol. Moralis* (1923), T. III, n.° 423.

(3) *De Sacramentis,* n.° 145, 5.

(4) *Cuestiones Canónicas,* T. II, n.° 241.

(5) *Casos de Derecho Canónico,* T. II, n.° 470.

(6) *De Poenitentia,* p. 71, b.

servación (1). Claeys Simenon no conceden beligerancia a la opinión contraria, afirmando categóricamente: «Respondendum est *negative* (a la cuestión de si la ignorancia excusa), quia ut diximus, reservatio est principaliter limitatio iurisdictionis in confessario».

Mostaza, después de alegar las razones que le inducen a seguir la opinión de que tratamos, termina con el siguiente párrafo: «Por todo lo cual nos inclinamos a dar poquísima o ninguna probabilidad intrínseca a la doctrina» (contraria). «Y aun la probabilidad extrínseca que pudiera tener va menguando de día en día, de suerte que raro es hoy quien la defienda».

El lector se habrá percatado que nosotros nos inclinamos resuelta y decididamente por esta opinión, pero hemos de manifestar que no compartimos la intransigencia de Cappello, y por consiguiente creemos que mientras la Comisión del Código no desautorice la opinión contraria, o sus defensores la abandonen, pueden los confesores acogerse a ella en la práctica, y absolver con simple jurisdicción a los que hubieren cometido algún pecado reservado, ignorando la reservación, teniendo cuidado de notificársela para en adelante.

Fr. Sabino ALONSO, O. P.

*(Concluirá.)*

---

(1) Ob. cit., núms. 537 538. Regatillo se adhiere a esta opinión en todas sus partes.

# Preparación intelectual para la fe.

**Las antinomias de Kant.**

He aquí otra de las invenciones de Kant y uno de los nudos principales de la trama de su sistema. El filósofo de Koenisberg cree ver en sus famosas antinomias una razón decisiva en favor del idealismo. Porque, si la razón se contradice en sus juicios acerca del universo, esto, según el autor de la «Crítica de la Razón Pura», es una prueba de que el universo, o no existe en la realidad fuera de nosotros, o esa realidad no puede constarnos con certeza. Por lo tanto, las antinomias de la razón constituirían un camino muy seguro y expedito para llegar a la negación de la existenzia real del universo, o de la posibilidad de la certeza acerca de dicha existencia. Por donde se ve cómo, en la concepción kantiana, aparecen las antinomias subordinadas, en razón de medio, al agnosticismo idealista como fin.

Teniendo esto en cuenta, se comprende bien por qué el famoso crítico alemán dió tanta importancia a las supuestas antinomías y el gran papel que éstas desempeñan en el sistema kantiano.

Todo lo cual, creemos que justifica suficientemente el que dediquemos a la misma materia este pequeño artículo.

A dos puntos se reduce lo que pensamos decir acerca de las antinomias: 1. Exposición de las mismas. 2. Su refutación: procurando la mayor brevedad y claridad que nos sean posibles.

* * *

Según acabamos de indicar, las antinomias son consideradas por Kant como una doctrina en perfecta conformidad con el agnosticismo idealista y como una prueba en favor del mismo sistema. Y como a éste se hallan subordinados, en razón de medios a fin gratuítamente preconcebido, los supuestos juicios sintéticos *a priori*, la pretendida *producción espontánea*

de las formas representativas por el alma, y la invención del *abismo infranqueable,* así también, se ordenan al mismo fin, las famosas antinomias. Lo principal que se pretende en el sistema kantiano, es justificar, el subjetivismo y el agnosticismo idealista. De ahí que, después de haber intentado Kant deducir esos sistemas, de sus elucubraciones ontológicas, intenta llegar al mismo resultado, por medio de sus especulaciones cosmológicas, psicológicas y teológicas. Para lo cual, distingue en el mundo cuatro cosas, y acerca de cada una de ellas, su correspondiente antinomia. Las cuatro cosas a las cuales se refiere respectivamente cada una de las antinomias son: 1.ª Los límites del mundo en cuanto al tiempo y al espacio. 2.ª La simplicidad o composición de sus elementos constitutivos. 3.ª Su causalidad necesaria o libre; y 4.ª Necesidad o contingencia de las cosas en la serie de las causas mundanas.

Esto equivale a plantear cuatro cuestiones relativas respectivamente a cada uno de los cuatro extremos que acabamos de señalar.

Ahora bien: en la resolución de estas cuestiones, según Kant, la razón humana forma juicios contradictorios, fundándose para ello, en pruebas de igual valor, según el mismo filósofo, para probar que tan verdadera es una proposición como su contraria.

Claro es que si la razón humana se contradice a sí misma en la resolución de las mencionadas cuestiones, esto naturalmente ha de redundar en descrédito de la razón; y el resultado de ese descrédito tendrá que ser por necesidad la duda, que es a la que el filósofo alemán quiere venir a parar por todos los caminos.

Con estos antecedentes, suponemos al lector, por poco iniciado que se halle en estas materias, preparado para darse suficientemente cuenta de lo que son y significan en el sistema kantiano las supuestas antinomias, cada una de ellas con su tesis y su antítesis y con las correspondientes pruebas de una y otra. Y para su más fácil inteligencia las presentamos en la forma que aparece a continuación (1):

## PRIMERA ANTINOMIA

| **Tesis.** | **Antítesis.** |
|---|---|
| El mundo tiene límites en cuanto al principio del tiempo y en cuanto al es- | El mundo, relativamente al tiempo, no tuvo principio, y relativamente |

(1) Tal como las vemos en lengua española en el excelente artículo de C. Tormo Casanova, inserto en el Diccionario de «Ciencias eclesiásticas» de Perujo y Angulo, tom. 6, págs. 230-235. Valencia, 1888.

pacio. En cuanto al tiempo, porque si no hubiera tenido principio, hubiera pasado una serie infinita de instantes, lo que repugna, pues *infinitum est impertransibile*.

En cuanto al espacio, porque el universo está compuesto de partes extensas y finitas, y claro es que de extensiones determinadas y finitas no puede resultar un todo infinito.

al espacio no tiene límites; o sea, que es infinito en cuanto al tiempo y al espacio. En efecto, supóngase que tuvo principio el mundo; pues habría de admitirse que el tiempo precedió al mundo, o sea que hubo un tiempo vacío. Por otra parte, supóngase finita la extensión del mundo, y habrá que admitir un espacio vacío más allá del universo, lo cual es también absurdo.

## SEGUNDA ANTINOMIA

**Tesis.**

Los primeros elementos de la sustancia corpórea deben ser simples, pues de lo contrario no serían los primeros elementos y podrían descomponerse en otros.

**Antitesis.**

Toda materia o porción de materia no puede constar de elementos simples, pues de lo contrario la materia no sería divisible hasta lo infinito.

## TERCERA ANTINOMIA

**Tesis.**

No sólo hay en el mundo causalidad según las leyes de la naturaleza, sino que para explicarla es necesario admitir la causalidad libre, o sea la libertad. En efecto, según las leyes de la naturaleza, el fenómeno o estado actual es producido por otro fenómeno o causa precedente, ésta por otra, y así sucesivamente; pues si no hay en la naturaleza más que causas físicas y necesarias, no habrá tampoco más que causas subalternas o subordinadas, y ninguna causa primera y razón suficiente de la serie de las causas. Pero es también una ley de la naturaleza que nada puede suceder sin causa suficiente. Luego debemos llegar en dicha serie a una causa primera, que no sea determinada por otra, o sea una causa libre.

**Antítesis.**

No existe la libertad, antes bien, todo lo que acontece en el mundo sucede según las leyes de la naturaleza. En efecto, la causa libre debe preexistir a sus efectos, y en ella hay que distinguir dos momentos, uno en que no produce el efecto y otro en que lo produce; es necesario, pues, admitir otra causa que determine la transición del momento o estado que no produce al estado en que produce, o admitir dos estados sucesivos sin señalar causa de su existencia y diferencia.

## CUARTA ANTINOMIA

**Tesis.**

Hay alguna cosa transcendental al mundo que como parte o causa suya es un ser *simpliciter,* necesario. En efecto, el mundo es un conjunto de fenómenos o serie de mudanzas. Toda mudanza pende de una condición anterior, ésta de otra, etc; pero de modo que en la serie de condiciones se llegue a un ser que no dependa de condición alguna o que sea necesario. Este ser necesario, causa de todas las mudanzas, debe existir en el tiempo para dar origen a las mudanzas, y por lo tanto debe formar parte del mundo sensible o de los fenómenos, en los cuales solamente existe la posibilidad del tiempo.

**Antítesis.**

No existe ningún ser *simpliciter* necesario, ni en el mundo ni fuera del mundo, como causa del mismo. En efecto, si en el mundo se supone dicho ser necesario, o es singular, o es el mismo mundo o universo. Pero ambos supuestos repugnan, pues si es necesario algún ser singular, estará destituído de toda causa, y esto es contra la ley dinámica, por la cual se verifican en el tiempo los fenómenos del mundo. Tampoco puede ser el mundo o universo, porque, aunque se suponga infinita su serie y sin principio, con todo, no puede ser *simpliciter,* necesario y sin causa; pues como todos los seres del mundo son contingentes y dependen de una causa o condición, es imposible que el conjunto o multitud exista necesariamente, no existiendo de este modo ninguna de sus partes. No puede suponerse tampoco fuera del mundo, porque existiendo en el tiempo las mudanzas o serie de causas, debía suponerse que su causalidad empezaba a obrar en el tiempo, y por lo tanto que pertenecía a los fenómenos, o sea al mundo.

* * *

Nuestra crítica de las expuestas antinomias la reduciremos a mostrar los dos extremos siguientes: 1. La gran falacia en que incurre el inventor de las supuestas antinomias; y 2. La falsedad de las mismas.

1. Falacia que sirve de falso supuesto a las antinomias kantianas.

Unas palabras textuales del mismo Kant pueden hacernos ver con la mayor claridad la falacia que intentamos hacer resaltar. Helas aquí (1): «Alors, les deux parties (la parte que defiende la tesis y la parte que defiende la antítesis de las supuestas antinomias) seront convaincues que si

(1) Kant, «Critique de la Raison pure», Ed. Barni, tom. II, págs. 89, 93, 108. Véase F arges, «Etudes philosophiques», tom. VI, pág. 53. París. 1908.

elles peuvent bien se réfuter l' une l' autre, c' est qu' elles se *disputent pour rien* et qu' une certaine apparence transcendentale leur a représenté une réalité (el tiempo y el espacio) là où il n' y en a aucune. La question elle même n' est rien, parce qu' elle n' a point d' objet donnè... la question est donc entièrement nulle, vide... Votre objet n' existe que dans votre tête et ne peut être donné au dehors d' elle».

Aquí nos encontramos con lo que tan frecuentemente ocurre en el crítico alemán, a saber, el inmenso contraste entre los grandes absurdos contenidos en sus obras y el modo encubierto con que se hallan expresados y su habilidad para hacerlos pasar por verdades incontrovertibles.

En efecto: ¿cuánta perspicacia no necesita el lector para librarse de caer en la red del lenguaje kantiano y para darse cuenta de toda la falsedad encerrada en una expresión tan sencilla al parecer como esta: «Les deux parties seront convaincues que si elles peuvent bien se réfuter l' une l' autre, c' est qu' elles se *disputent pour rien...?*» Porque esto, en substancia, equivale a decir, en términos claros y sin ambages, que, cuando una cosa es objeto de opiniones contrarias y de disputas entre los que acerca de ella opinan de diversa manera, esto es una prueba concluyente de que tal cosa no existe O dicho de otro modo, que todo lo que existe, ha de ser de tal naturaleza, que sea conocido por todos igualmente; que todos, por necesidad, opinen sobre ello del mismo modo, y que no sean posibles las disputas acerca de ninguna cosa: porque desde el momento que haya contrarios opinantes, que se dispute sobre algo, «si elles peuvent se réfuter l' une l' autre», esto es prueba infalible de que ese algo, objeto de disputa, no es nada: «c' est qu' elles se *disputent pour rien*». Según eso, habría que negar la existencia de los astros, porque acerca de ellos ha habido diversidad de opiniones, porque han sido objeto de disputas y dado lugar a diferentes sistemas astronómicos. También debe negarse la existencia de la luz; porque su naturaleza ha sido objeto de opiniones muy diversas y de disputas entre los defensores de la hipótesis de la *emanación* y los partidarios de la de las *ondulaciones*. La vida carece igualmente de realidad y no es nada; porque ¿quién ignora que nada hay más difícil de explicar que el verdadero concepto de la esencia del sér viviente? ¿Quién no conoce las contiendas entre los organicistas y los vitalistas, y el diverso modo como unos y otros pretenden explicar los fenómenos vitales? Pero no es necesario mencionar tales o cuales cosas para que se vea la dificultad que existe en el conocimiento de su esencia; porque ¿qué cosa hay cuyo conocimiento, en cuanto a la esencia íntima de la misma no vaya acompañado de su correspondiente dificultad en ma-

yor o en menor grado? «Cunctae res difficiles: non potest eas homo explicare sermone» (1).

Pero el gran sofisma de la «Crítica de la Razón Pura» consiste en el tránsito que hace de la dificultad en conocer las *esencias* de las cosas a la duda respecto de la existencia de las mismas: como si para conocer perfectamente y con toda certeza que existe el sol, fuera necesario tener conocimientos de especialista acerca de la íntima naturaleza de la luz y de los componentes y propiedades del astro rey, y como si la ignorancia y la falta de certeza con respecto a la esencia de los seres implicara la ignorancia y la falta de certeza relativas a la existencia de los mismos.

Esto de confundir el conocimiento de la esencia y modo de ser de las cosas con la realidad de su existencia constituye uno de los vicios más radicales del sistema de Kant, y el gran sofisma en el tránsito de las supuestas antinomias a la negación de la certeza acerca de la *existencia* del universo.

Tan sofístico e ilógico es querer suprimir la existencia del tiempo y del espacio o pretender que no es posible la certeza de la existencia de ambas cosas, sin más fundamento para ello, que la dificultad inherente al conocimiento de la naturaleza de las mismas, como lo sería el negar la existencia de los astros, de la luz, de la vida, etc., o la certeza que tenemos de esa misma *existencia,* sin otra razón que la dificultad que ofrece el conocimiento de la íntima naturaleza y constitutivo esencial de los mencionados seres.

Y sin embargo, en esto precisamente se halla el punto flaco y el sofisma en que incurre el inventor de las famosas antinomias, cuando de las mismas pretende inferir la negación de la existencia del espacio y del tiempo, o por lo menos que no es posible el conocimiento cierto acerca de los mismos.

Recuérdese lo que dice Kant al exponer las dos primeras antinomias, y se verá claramente la verdad de lo que acabamos de afirmar.

En efecto: lo que hace Kant en el lugar citado es poner de relieve los distintos conceptos que, entre los sabios, han existido acerca de las nociones del tiempo y del espacio en relación con las cuestiones sobre el principio del mundo y sobre si su extensión es finita o infinita. Y es de advertir la complacencia que parece animar los párrafos de Kant y mover su pluma cuando habla de la divergencia de los juicios humanos sobre las cuestiones relativas al mundo externo, y describe la oscuridad y

---

(1) Eclesiastes, I, 8.

contradicciones de la razón sobre algunos puntos más difíciles de la filosofía. Sirvan de muestra los siguientes pasajes (1): «La raison humaine est soumise dans une partie de ses connaissances, à cette condition singulière qu' elle ne peut èviter certaines questions et qu' elle en est accablèe».—«La raison se precipite dans une telle obscurité et dans de telles contradictions qu' elle est portée à croire qu' il doit y avoir là quelque erreur cachée quoiqu' elle ne puisse la découvrir...»

Y es que el filósofo alemán parte del falso supuesto de que las dificultades en el conocimiento acerca de ciertas cuestiones, y las contradicciones entre los filósofos sobre algunos puntos de filosofía, constituyen, según hemos dicho, una prueba concluyente en contra de la existencia y objetividad real del universo. Y como esto conduce tan directamente al subjetivismo y al agnosticismo idealista, de ahí el interés de Kant por encarecer todo aquello en que más parecen resaltar las contradicciones de la razón humana y la fruición con que habla de las llamadas antinomias.

Por otra parte, no carece de gracia, ni deja de prestarse a la sátira humorística el que, para desembarazarse de las dificultades inherentes a las cuestiones filosóficas y hacer que desaparecan de una vez para siempre la divergencia de opiniones, las disputas, las contradicciones entre los filósofos, y sus sistemas acerca de la naturaleza de los seres del universo, emplee Kant como expediente más facil y como remedio más seguro y eficaz la supresión del mismo universo. En lo cual, Kant, con toda la aparente seriedad de su filosofía, nos recuerda a aquel alcalde, que, preguntado sobre el clima del pueblo de su jurisdicción por el gobernador de la provincia, contestó sin titubear un momento: Señor, aquí, en este pueblo, no tenemos clima.

Así dice también el inventor de las antinomias: Todas las preguntas, todas las cuestiones, todas las disquisiciones acerca de la naturaleza de los seres que pueblan el universo están de más; porque aquí no tenemos universo.

### Otras confusiones y sofismas.

Además de la confusión y del sofisma consistentes en tomar por una misma cosas tan distintas como son el conocimiento y certeza relativos a la *esencia* e íntima naturaleza y el conocimiento y certeza, que sólo se

---

(1) «Critique de la Raison pure». Ed. Barni, págs. 5 y 6.

efieren a la *existencia* de los seres, hay algunas otras confusiones y so-
smas que no debemos dejar pasar sin ponerlos de manifiesto.

Una de las principales consiste en trasladar a las cosas las contradic-
iones que existen entre las falsas ideas de los hombres; infiriendo de ahí
ue las cosas, puesto que son contradictorias, no deben existir.

No hay duda alguna de que, en el universo, en el orden ontológico,
ada contradictorio existe, ya se considere la contradicción en cada cosa
n sí misma, ya en las relaciones de unas con otras.

Acerca de esto no puede ser más clara y explícita la doctrina del An-
élico Doctor. Pues, según él, no sólo no existe contradicción en las co-
as consideradas cada una en sí misma, en su respectiva esencia, sino
ue ni el mismo Dios, con toda su omnipotencia, puede hacer nada que
nvuelva contradicción. «Ea vero quae contradictionem implicant, sub
ivina omnipotentia non continentur, quia non possunt habere possibi-
ium rationem» (1).

Y en cuanto a que tampoco existe contradicción en las cosas conside-
adas en las relaciones de unas con otras, o sea, entre las respectivas
sencias de los seres, es cosa manifiesta; porque toda esencia es algo; y
odo lo que es algo es verdadero; ya que el ser y lo verdadero se identi-
ican entre sí: pues, como dice también el mismo Angélico Doctor (2):
«Unumquodque autem in quantum habet de esse, in tantum est cognosci
ile... Et ideo sicut bonum convertitur cum ente, ita et verum».

Según lo cual, todas las esencias son verdaderas; y como, por otra
arte, todo lo verdadero se halla en perfecta armonía entre sí, y no hay
erdad opuesta a otra verdad; porque, según afirma también el Angel
e las Escuelas (3): «Solum falsum vero contrarium est, ut ex eorum de-
initionibus inspectis manifeste apparet...», síguese que, en el orden onto-
ógico, en las cosas en sí mismas, y en sus mutuas relaciones, ni existe,
ni puede existir contradicción alguna.

* * *

Pero de muy diferente manera debemos hablar si se trata de la con-
radicción entre las ideas de los hombres. Porque en ellas cabe muy bien
icha contradicción. Y la razón de esto es tan sólida y eficaz como llana
y sencilla; bastando para comprenderla, sin necesidad de largos discur-

(1) I. Q. XXV, art. 3.
(2) I. Q. XVI, art. 3.
(3) «Contra Gentes». Lib. I. Cap. VII.

sos, el mismo texto del Angélico que nos ha servido de prueba para demostrar la armonía entre todas las verdades ontológicas y del orden objetivo. Porque en aquellas palabras, «Solum falsum vero contrarium est», no sólamente expresa Sto. Tomás la existencia de la armonía y la imposibilidad de la contradicción entre toda verdad, sino también la oposición contraria entre lo verdadero y lo falso.

Ahora bien: nadie puede negar con fundamento que, en el orden lógico e ideal, puede existir, y de hecho existe, la verdad y el error, y que, entre las ideas de los hombres, hay unas verdaderas y otras falsas.

Oigamos también sobre esto al Angélico, el cual, hablando del entendimiento humano dice estas palabras (1): «In componendo vero vel dividendo potest decipi, dum attribuit rei cujus quidditatem intelligit, aliquid quod eam non consequitur, vel quod ei opponitur».

La razón fundamental de esta disparidad y diferencia entre las ideas de la mente humana y la verdad ontológica y objetiva de las cosas, y de por qué entre éstas no hay, ni puede haber contradicción, y sí entre las primeras, la señala el mismo con su profundidad y claridad acostumbradas, cuando escribe (2): «Ad tertium dicendum, quod res naturales sunt mediae inter scientiam Dei et scientiam nostram. Nos enim scientiam accipimus a rebus naturalibus, quarum Deus per suam scientiam causa est: unde sicut scibilia naturalia sunt priora quam scientia nostra et mensura ejus, ita scientia Dei est prior quam res naturales, et mensura ipsarum: sicut aliqua domus est media inter scientiam artificis qui eam fecit, et scientiam illius qui ejus cognitionem ex ipsa jam facta capit».

Según lo cual, la verdad ontológica o sea la esencia de las cosas consideradas en sí mismas, en el orden objetivo, implica dos relaciones; una al entendimiento divino, y otra al humano. Atendida la primera relación, la esencia de las cosas depende del entendimiento divino, al cual dicen relación de efecto a su causa, y como lo medido y regulado a su regla y medida; siendo la ciencia de Dios anterior a las cosas. «Manifestum (3) est autem quod Deus per intellectum suum causat res, cum suum *esse* sit suum *intelligere;* unde necesse est quod ejus scientia sit causa rerum, secundum quod habet voluntatem conjunctam».

Pero consideradas las cosas en su relación al entendimiento humano, son anteriores al mismo y regla y medida de la verdad y ciencia humanas. «Scibilia naturalia sunt priora quam scientia nostra et mensura ejus».

(1) I. Q. XVII, art. 3.

(2) I. Q. XIV, art. 8, ad 3m.

(3) Ibidem, in corpore.

A la luz de las grandes verdades contenidas en estos pasajes del Angélico aparecen puestos en la mayor evidencia los sofismas y confusiones de Kant, que sirven de falso presupuesto a su doctrina sobre las antinomias, y nada mejor para eso que ponerlos frente a frente de las luminosas enseñanzas de Sto. Tomás. El contraste no puede ser mayor, ni más patente. El sofista de Koenisberg confunde el entendimiento divino con el humano; la relación en que se hallan las cosas respecto del primero, con la que dicen al segundo; la verdad ontológica, con la lógica; el orden representativo, con el del orden representable; las ideas, con las cosas; las contradicciones y la falsedad de las primeras, con la armonía y la verdad de las segundas. Y de esa barahunda de confusiones, embrollos y sofismas, pretende deducir la negación del universo, o la incognoscibilidad de su existencia; como si las antinomias de la flaca razón humana y la contradicción entre las ideas de los hombres implicaran antinomias o contradicciones en las mismas esencias de las cosas, cuya verdad es anterior al entendimiento humano e independiente del mismo. Por ventura las antinomias o contradicciones que puedan existir entre las opiniones de los hombres acerca de la naturaleza del sol, autorizan para deducir que esas antinomias y contradicciones existen en la misma naturaleza de dicho astro, y para proclamar su supresión o la incognosbilidad de su existencia?

* * *

Pero todavía se envuelve en las antinomias kantianas otro sofisma del cual no nos hemos ocupado aún, y conviene hacerlo, a fin de que se vea con mayor claridad el punto flaco, mejor dicho el ningún fundamento de las repetidas antinomías.

El sofisma, a que ahora nos referimos, consiste en confundir la razón individual, según se halla en este o en aquel sujeto, y bajo las circunstancias que sólo le convienen accidentalmente, con la razón considerada en su misma naturaleza y en cuanto a aquello que le conviene *per se;* y en atribuir las antinomias o contradicciones de la razón tomada en el primero de estos dos sentidos, a la misma razón considerada en el segundo.

Es decir, que, como hay un sofisma en trasladar las antinomias entre las ideas a las antinomias de las cosas, también lo hay en atribuir lo que conviene a la razón *per accidens,* por las circunstancias a que se halla sujeta en los diferentes individuos, a la razón en cuanto facultad natural y participación de la razón eterna de Dios, y en decir, que, porque la razón se contradice en los diversos individuos que participan de ella, se contradice también con una contradicción intrínseca y esencial a la natu-

raleza de la misma razón. Y este es otro de los sofismas del inventor de la antinomias. Equivale a confundir la razón según se halla en cualquier paleto con la razón representada por un Aristóteles, un Platón o un Sto. Tomás de Aquino. Pasemos ahora a manifestar la

**Falsedad de las antinomias.**

Hemos visto ya en qué consisten, cuál es su número y los sofismas que se ocultan en pretender deducir, como consecuencia de ellas, la supresión o la incognoscibilidad del mundo externo, haciéndolas servir a la causa del sistema idealista.

Vamos a ver ahora, que no existen tales antinomias, sino que son pura invención del mismo sofista de Koenigsberg.

Como quiera que cada una de ellas comprende dos extremos, tesis y antítesis, entre los cuales pone Kant la contradicción, bastará para poner de manifiesto su falsedad, demostrar que no es a la razón a quien debe atribuirse lo que se afirma en las antítesis: que el contenido de éstas es falso: y falso por consiguiente que la razón se contradiga a sí misma, enseñando en la antítesis lo contrario de lo que enseña en la tesis.

Examinemos, pues, las afirmaciones de las antítesis y veamos si se deben atribuir a la razón humana.

En la primera antítesis se dice que «el mundo, relativamente al tiempo, no tuvo principio, y relativamente al espacio, no tiene límites, o sea que es infinito en cuanto al tiempo y al espacio».

¿Y cómo se prueba esta afirmación? Oigamos a Kant. «En efecto, dice, supóngase que tuvo principio el mundo; pues habría de admitirse que el tiempo precedió al mundo, o sea que hubo un tiempo vacío. Por otra parte, supóngase finita la extensión del mundo, y habrá que admitir un espacio vacío más allá del universo, lo cual es también absurdo».

El Angélico Doctor, con algunos siglos de anticipación, ya se hizo cargo de la razón que en favor de la eternidad del mundo señala Kant en esta antítesis de la primera antinomia. Dice así: O Dios es anterior al mundo en naturaleza sólo o en duración. Si lo primero, siendo Dios eterno, el mundo también lo será; si lo segundo, Dios será anterior en duración y el mundo posterior en duración a Dios, y como precisamente lo anterior y posterior en la duración es lo que constituye el tiempo, sígnese que antes del mundo hubo tiempo, lo que es imposible. A lo cual contesta que, efectivamente, antes del mundo existe Dios, pero la duración de Dios es la eternidad, no el tiempo (1): «Ad octavum dicendum,

(1) I. Q. XLVI, art. 1, ad 8m.

quod Deus est prior mundo duratione: sed ly *prius* non designat priori-atem temporis, sed aeternitatis».

A eso del tiempo vacío responde el Angélico con una negativa, por-que vacío sólo se puede llamar el espacio capaz de recibir un cuerpo y que carece de él, y tál no es ese espacio imaginario que concebimos más allá de las fronteras del universo (1): «Ad quartum dicendum quod ad ra-ionem vacui non sufficit, *in quo nihil est,* sed requiritur quod sit spatium capax corporis, in quo non sit corpus... Non autem dicimus non fuisse lo-um aut spatium ante mundum». Y en otra parte añade acerca de lo mis-no (2): «Cum dicitur *supra coelum nihil est,* ly *supra* designat locum ima-ginarium tantum, secundum quod possibile est imaginari, dimensionibus coelestis corporis dimensiones alias superaddi».

En suma, que la antítesis de la primera antinomia de Kant no tiene más base que la confusión de la duración general con la duración propia del tiempo, y el considerar como espacio *real* el que solamente lo es *imaginario.*

Mucho es lo que podría decirse sobre estas confusiones tan impropias del talento del filósofo de Koenisberg, pero creemos que es suficiente lo dicho, y pasamos a demostrar la falsedad de la segunda antinomia.

* * *

No es esto más difícil que lo de la primera, antes mucho más fácil, por la sencilla razón de que la segunda no sólo carece de base por parte de la antítesis, sino también de la tesis. Nos explicaremos. Para que exista la antinomia entre dos proposiciones, es necesario que la razón afirme en una lo contrario de lo que afirma en la otra. Si la razón sólo dicta una de las proposiciones, pero no su contraria, entonces no se contradice, no hay antinomia. Y este es el caso de la primera, tercera y cuarta; en las cuales, lo que se afirma en las tesis es verdad, y lo enseña la razón; pero ni es verdad, ni la razón enseña lo que se afirma en las respectivas antí-tesis, como ya lo hemos visto en la primera y hemos de verlo en la terce-ra y en la cuarta. Es decir, que en éstas, la antinomia no existe, porque, si bien la razón enseña la verdad de las tesis, no así la falsedad de las an-títesis.

Pero lo que ocurre de particular en la segunda antinomia es que no puede decirse que la razón enseñe nada, ni acerca de la antítesis, ni tam-

(1) I. Q. XLVI, art. 1, ad 4m.
(2) I. Q. XLVI, art. 1, ad 8m.

poco de la tesis. Según lo cual, falta el supuesto para toda contradicción, porque el que nada dice, es imposible que se contradiga.

Y es que acerca de la materia a que se refieren la tesis y la antítesis de la segunda antinomia, ni nos dice nada la fe, ni deja de ser un misterio para la filosofía, como lo llama el P. Antonio Goudin con estas palabras (1): «Mysterium Philosophicum est haec difficultas, in qua ratio plus probat, quam possit intelligere; plus objicit, quam possit solvere».

Por eso, atribuir a la razón humana un fallo en *pro* y otro en *-contra* acerca de la cuestión de si los primeros elementos de la materia corpórea deben o no ser simples, siempre será una arbitrariedad de Kant, y nunca podrá nadie demostrar que la razón se contradiga a sí misma, afirmando la tesis y la antítesis sobre la mencionada cuestión. Y no nos detendremos más sobre esto, porque ni lo creemos necesario, ni vale la pena de gastar el tiempo en la comprobación de cosa tan clara. Pasemos, pues, a manifestar la falsedad de la tercera antinomia, haciendo ver que son falsos los supuestos en que se funda su antítesis.

En ella se dice que no existe la libertad, porque todo lo que acontece en el mundo sucede según las leyes de la naturaleza. Tan falsa y absurda afirmación, intenta Kant probarla diciendo que «la causa libre debe preexistir a sus efectos y en ella hay que distinguir dos momentos, uno en que no produce el efecto y otro en que lo produce; es necesario, pues, añade, admitir otra causa que determine la transición del momento o estado que no produce al estado en que produce, o admitir dos estados sucesivos sin señalar causa de su existencia y diferencia».

Prescindiendo de lo mucho que pudiera decirse en contra de los errores contenidos en tan pocas palabras, nos limitaremos a señalar la nulidad de la prueba que se aduce en favor de la antítesis, la cual se apoya, como en base única, en los dos siguientes supuestos, a saber, que Dios comienza a obrar en un momento determinado y que no obraba antes de llegar ese momento; y que Dios, para obrar, pasa de la potencia al acto, y necesita de alguna otra causa que le determine a la operación.

En cuanto a eso de que Dios comienza a obrar en un momento determinado y que no obraba antes de llegar ese momento, es un error que rebatió ya San Agustín tan hermosa como contundentemente diciendo que Dios no se muda cuando obra, o cuando deja de obrar. Sabe El estar quieto cuando trabaja, y trabajar estando quieto. Ni hay en El cambio alguno de voluntad, porque con una inmutable y eterna voluntad hace que

(1) «Philosophia Thomistica». Physicae prima pars. Disp. III, Quaest. V, art. 1. Matriti. 1769.

unas cosas no fueran antes y que las mismas sean después (1): «Nobis autem fas non est credere, aliter Deum affici cum vacat, aliter cum operatur: quia nec affici dicendus est, tanquam in ejus natura fiat aliquid quod non ante fuerit. . Novit quiescens agere, et agens quiescere. Potest ad opus novum, non novum, sed sempiternum adhibere consilium... Sed et si prius cessavit, et posterius operatus est (quod nescio quemadmodum ab homine possit intelligi), hoc procul dubio dicitur, *prius* et *posterius*, in rebus prius non existentibus et posterius existentibus fuit. In illo autem non alteram praecedentem altera subsequens mutavit aut abstulit voluntatem, sed una eademque sempiterna et immutabili voluntate res quas condidit, et ut prius non essent egit, quamdiu non fuerunt, et ut posterius essent quando esse coeperunt...»

Es falso, por consiguiente, que se hayan de distinguir en Dios dos momentos, uno en que no produce el efecto y otro en que lo produce: y falso que Dios se halle primero inactivo, sin obrar; y después activo y obrando. En Dios no hay diferentes momentos; no hay *antes* ni *después;* porque la medida de su duración es la eternidad, y la eternidad carece de toda sucesión.

Los momentos anteriores y posteriores sólo pueden tener lugar en la duración propia de las criaturas, efectos de Dios y realmente distintas de El. En ellas está el cambio; ellas son las que antes no eran; ellas las que tienen principio de duración que no se mide por la duración del acto, ni de la potencia, ni del ser de Dios, sino que comienza en el momento decretado por la divina voluntad. «Potentia Dei, dice el Angélico (2), semper est conjuncta actui, id est, operationi (nam operatio est divina essentia), sed effectus sequuntur secundum imperium voluntatis et ordinem sapientiae. Unde non oportet quod semper sit conjuncta effectui, sicut nec quod creaturae fuerint ab aeterno». Y en otro lugar (3). «Ex actione igitur Dei aeterna non sequitur effectus aeternus, sed qualem Deus voluit, ut scilicet haberet esse post non esse».

Creemos que lo dicho, es más que suficiente para que se vea la falsedad del primero de los dos supuestos en que se funda la antítesis de la tercera antinomia, a saber, que si el mundo tuviera una causa libre, habría que distinguir en ella dos momentos, uno en que no obraba, y otro en que obrara para producir sus efectos y dar existencia al mundo.

---

(1) Lib. XII, De civitate Dei, cap. XVII, n. 2.
(2) QQ. Disp. *De Potentia Dei,* q. 1, a. 1, ad 8.
(3) I. Q. XLVI, art. 1, ad 10.

Veamos ahora cómo no es menos falso el segundo de los dos mencionados supuestos, que si el mundo tuviera una causa libre, ésta necesitaría de otra que la determinara a obrar, o de lo contrario habría que admitir dos estados sucesivos sin señalar causa de su existencia y diferencia.

Los que de tal manera discurren no muestran tener idea muy clara de la naturaleza de Dios y de sus atributos. Confunden la Primera Causa con las segundas: ignoran lo que es el Acto Puro, y lo confunden con la potencia pasiva.

Suponer que Dios, para obrar, necesita ser determinado por alguna otra cosa distinta de El, implica la máxima contradicción de que el Sér por esencia depende del ser por participación, de que el Acto Puro ha de mendigar algo de lo que consta de acto y potencia. Que vale tanto como decir que el infinito ha de recibir algo de lo finito; y la Causa Primera ha de ser actuada por las segundas, viniendo a ser un efecto de las mismas.

Dios es libre, porque la libertad es una perfección que, como todas las demás, pertenece a la esencia del primer Sér; pero de ahí no se infiere que, para obrar, necesite ser determinado por ninguna criatura, ya que el primer origen de toda determinación y de todo acto, no se halla en las criaturas, sino en el Criador.

Es, pues, manifiesta la falsedad del segundo supuesto de la tercera antinomia. Con lo cual, queda también manifestada la falsedad de la antinomia misma.

* * *

En la cuarta se afirma, como ya se ha visto anteriormente, que no existe ningún ente *simpliciter* necesario, ni en el mundo ni fuera del mundo, como causa del mismo.

Tal afirmación comprende dos partes: primera, que no existe ningún sér absolutamente necesario en el mundo. Segunda, que ni fuera del mundo, como causa del mismo.

En cuanto a la primera parte, no hay nada que decir. Bien claramente nos lo enseña la experiencia de lo que contínuamente sucede a nuestra vista en los seres que nos rodean. En este hecho se apoya la siguiente razón del Angélico acerca de la producción del mundo: «Eatenus mundus est (1), quatenus Deus vult illum esse, cum esse mundi ex voluntate Dei dependeat, sicut ex sua causa. Non est igitur necessarium mundum semper esse: unde nec demonstrative probari potest». Por lo demás, bien sabido es que la contingencia del mundo es el medio de

(1) I. Q. XLVI, art. 1, in corp.

ue se vale el Angélico en su *tertia via* para la demostración de la exis-encia de Dios.

No está, pues, aquí el error de la antítesis de la cuarta antinomia kan-ana. Este error se halla en la segunda parte de la afirmación, al decir ue tampoco existe ningún ser absolutamente necesario fuera del mundo.

De esta gravísima afirmación que requería ser probada con sólidos rgumentos, sólo se señala una razón del todo fútil. Parece claro que para ant no existen o no tienen valor alguno las altas elucubraciones de la losofía y teología cristianas, a contar desde S. Agustín, sobre la distin-ión entre Dios y el mundo, y entre los divinos atributos y operaciones, y as propiedades y modo de obrar de las criaturas.

Porque todo eso desconoce Kant, por eso para probar que ningún ser ecesario puede suponerse fuera del mundo, alega por toda razón la tan obre y baladí que encierran estas palabras: «No puede suponerse tam-oco fuera del mundo, porque existiendo en el tiempo las mudanzas o se-ie de causas, debía suponerse que su causalidad empezaba a obrar en el iempo, y por lo tanto que pertenecía a los fenómenos, o sea al mundo». De manera que porque hay mudanzas en las criaturas, hay que atribuir ambién esas mudanzas a Dios; porque los seres que se miden por el iempo tienen principio o comienzo de su existencia, lo ha de tener igual-mente la operación de Dios, que se identifica con la misma divina esen-cia y cuya medida de duración es la eternidad.

Lo que hace Kant al discurrir de ese modo, es aplicar a Dios lo que es propio de las cosas criadas, y a la eternidad, que es *tota simul* y por la cual se mide el ser divino, las mudanzas, vicisitudes y fenómenos a que se hallan sujetas las cosas que se miden por el tiempo.

Bien podemos decir de estos filósofos que piensan y hablan de Dios lo mismo que de las criaturas, como afirmaba ya San Agustín de los filóso-os gentiles, cuando decía (1): «Quia illis *(philosophis gentilibus)* quidquid novi faciendum venit in mentem, novo consilio faciunt (mutabiles quippe mentes gerunt); profecto non Deum quem cogitare non possunt, sed se-metipsos pro illo cogitantes, non illum, sed seipsos, nec illi, sed sibi com-parant».

Y acerca de cómo Dios, inmutable en sí mismo, causa las mudanzas de las cosas mudables dice el mismo San Agustín elegantísima y hermo-sísimamente en otro lugar (2): «Immutabilis mutans omnia: nunquam no-

---

(1) Lib. XII De Civitate Dei, Cap. XVII, n. 2.

(2) «Conff. Lib. I. Cap. 4.

vus, nunquam vetus; innovans omnia, et in vetustatem deducens superbos, et nesciunt. Semper agens, semper quietus... opera mutas, nec mutas consilium...»

Con lo dicho creemos que queda suficientemente demostrada la falsedad de las antimonias kantianas, ya en sus presupuestos, ya en sí mismas; que sólo se fundan en postulados del todo gratuítos e implican los mas absurdos errores filosóficos, sin contar los teológicos.

Creemos también que todo pensador imparcial y libre de prejuicios sistemáticos, puede apropiarse las palabras con que Jacobi denúncia la íntima contradicción del sisma kantiano, diciendo: «D' une part il est contraire a l' esprit de la philosophie Kantianne de parler d' objets dont l' action sur les sens evoquerait des representations; d' autre part, sans ce postulat, on n' arrive pas a comprendre qu' une voie reste ouverte a cette philosophie... Je dois avouer que cette difficulté ne m' a pas peu retenu dans l' antichambre...; pendant des années, a plusieurs reprises, je dus recommencer la «Critique de la raison pure». Sans la supposition des choses en soi, je ne pouvais entrer dans le systeme.—Avec cette supposition, je ne pouvais y rester».

Fr. Pascual BROCH, O. P.

Rosaryville (U. S. A.) Ponchatoula, La.

# Domingo de Soto, O. P., Juan Fero y Miguel de Medina, O. F. M.

Por los años de 1552-53, cuando el maestro Soto andaba ocupado en la revisión de las biblias luteranas que durante el último cuarto de siglo se habían introducido en España, cayó en sus manos un comentario al evangelio de San Juan escrito por Juan Wild o Fero (24 de junio 1495-† 8 de septiembre 1554), elocuente predicador franciscano que venía dedicándose con fruto al ministerio sagrado en Maguncia desde 1528. El dominico tenía buenas referencias del autor por las impresiones que había recibido siendo confesor de Carlos V cuando éste pasó por aquella población alemana. El libro, mirado a la ligera, le confirmó en sus anteriores apreciaciones, y lo aprobó, alabó y recomendó con interés: «probavi, laudavi et non infime commendavi».

Pero al regresar de Valladolid por enero de 1554 le mostraron en Salamanca varios lugares del comentario de marcado sabor luterano. Recorriendo él después algunas hojas salteadas, «profecto plura reperi—escribe—quae absque magno merore, apud hominem bono alioqui nomine dignum, conspicere non potui». Era de esperar—añade—que la Inquisición y la sana doctrina que reina en España, merced en gran parte a la Orden de San Francisco, reclamasen contra semejantes comentarios. «Tametsi non satis mirari queo quod, cum duobus jam integris annis circumferantur, nemo fuerit qui haec suscepta verba in ipsis animadverterit. Forsan vero in causa fuit—prosigue el dominico—quod Lutheri dogmatibus penetrandis non satis est esse theologum, nisi ipsorum perscrutandis radicibus impensissimam operam navaveris».

Soto ignoraba entonces que este libro había sido prohibido unos años antes, en 1551, por la Sorbona; pero con todo descubrió en él un sedimento tan marcado de doctrinas y expresiones luteranas, que arrostrando peligros e impugnaciones, se creyó obligado a denunciarlo públicamente antes que se extendiera más por España. Porque, en efecto, a causa de su estilo elegante y de la mucha doctrina que encierra—dice él—ha teni-

do tanta aceptación entre nosotros, que si no se ataja, puede causar mucho daño. En consecuencia, aun teniendo que violentar no poco su carácter bondadoso y pacífico, se decide a escribir sobre él unas advertencias para precaver a los incautos. Y así lo hará constar en el mismo subtítulo del escrito (1). Y previendo, al tomar la pluma contra un libro que había recorrido triunfante nuestros centros académicos, la defensa que harían de él los franciscanos, y tal vez su mismo autor, de no haber muerto aquel mismo año, se adelanta a dar toda clase de explicaciones,—no por formula, pues él no sabe disimular sus sentimientos, y la sinceridad y franqueza es una de sus características,—para que nadie se escandalice o atribuya a emulación lo que hace mirando sólo por la pureza de la fe. Si a pesar de todo, ello le proporciona algún disgusto, se consolará con saber que lo padece por la defensa del evangelio. Un deber sagrado le impulsa de modo incoercible a redactar estas páginas, y quiere que Valdés, inquisidor general, a quien van dedicadas, «universosque lectores persuasos habeam, quod si meam conscientiam in Dei tribunali defende re aliter possem, mortem citius optarem quam de hac re in publicum prodire».

Ya que se vea obligado a denunciar el libro, procurará salvar el buen nombre del autor, al que tiene por persona piadosa y católica. «Ego animo auctoris nullam labem inurere contendo. Credo etenim alias catholicum». Tampoco pretende rebajar los méritos de su instituto, «quem ego maxime ubique exosculor, ac de hoc praecipue quod his temporibus aeneus est fidei clypeus». Si alquien me arguyere que debía antes de imprimir este libro advertir a los interesados en el de Fero para que remedien el mal, «in promptu est mea defensio, quod cum tanta librorum frequentia fuerit per Hispaniam dispersa, haec erant adnotamenta necessaria quae lectores admonerent». Y no me induce a ello, como Dios es testigo, el espíritu de contradicción, pues «maluissem insigne perpeti damnum, quam ad hoc operis per meam conscientiam compelli».

---

(1) He aquí el título completo de este librito según el único ejemplar que hemos logrado ver, y se encuentra en la Biblioteca Universitaria de Coimbra, sign. 3 2-1-37. Annota / tiones in com / mentarios Joan / nis Feri Moguntinensis super Evan / gelium Joannis per fratrem Do / minicum Soto Segobien. Theo / logum Ordinis praedica / torum / Ad lectores admonendos *(Escudo)* Escudebat Andreas a Portonariis / M. D. L IIII.—84 páginas; caja de escritura: 117 por 0.64 milímetros. Contiene en las páginas 17 84 anotaciones sobre 67 lugares del comentario de Fero. Va dedicado al inquisidor general Valdés. No ha vuelto a editarse después.

Todavía, preocupado por el temor de molestar a los franciscanos, y queriendo atajar todo escándalo que pudiera surgir de la discordia, se expresa con nuevo encarecimiento dirigiéndose al lector: «Universos per viscera Jesu Christi deprecor et obtestor, ut in causa hac propugnandi fidem, quae tantam exigit caritatis concordiam, nemo mihi adversus studio litigandi exeat, sed eadem animorum pietate personam, quatenus vetitas permisserit, defendentes, eidem veritati omnes patrocinentur».

Después de todas estas salvedades, expuestas con la mayor ingenuidad y sincero propósito de llevarlas a la práctica, pudiera temerse que Soto se quedase corto en la censura. Y así lo pareció quizá a algunos de sus contemporáneos, que sentían la obsesión del peligro luterano. Otros en cambio, olvidando tal vez que el dominico deja siempre a salvo la ortodoxia del autor y solo se fija en el contenido del libro, hubieran deseado que pasase por alto algunas expresiones ambiguas.

La mayoría, la casi totalidad de los franciscanos, ya que no aplaudieran el proceder del teólogo salmantino, no creyeron posible torcer sus intenciones, dada la idea que tenían de su bien probada rectitud. Sabios eminentes había entonces en esa orden que pudieran contender con Soto, si fuera preciso. Entre otros estaban Vega y Castro, compañeros suyos en Trento, conocedores del espíritu y doctrinas luteranas, y escritores sobre las materias en cuestión. Pero ninguno de ellos salió a la defensa del libro de Fero. Solo un desconocido hasta entonces, Miguel de Medina, se atrevió a lanzarse a la palestra impugnando en una *Apologia Joannis Feri,* Alcalá, 1558, que parece ser sus primicias de escritor, cada una de las 67 animadversiones o pasajes anotados por Soto. La réplica, acre y agresiva, en cuanto puede colegirse de los textos que reproduce Sixto Senense en el libro sexto de su *Bibliotheca sancta*—pues el libro de Medina, recogido por la Inquisición, es para nosotros desconocido, y aun el de Soto resulta rarísimo—se endereza a salvar el sentido católico de ciertas expresiones empleadas por los luteranos, y que Fero adopta en su comentario. Pero aunque pueda dárseles ese sentido, interpretadas ut jacent son proposiciones genuinamente luteranas, como lo eran las fuentes de donde se derivan El mismo Fero confiesa que se ha servido de los escritos de Brencio y de Ecolampadio, entre otros herejes, si bien añade que al utilizarlos ha seleccionado «quae bonae doctrinae consona videbantur et quae illi, non in schismate, sed in Ecclesia catholica didicerunt». Pero ¿quién es capaz de separar el agua limpia de la contaminada cuando ambas se han vaciado en un mismo recipiente? San Pedro Cani-

sio, alejado de la contienda y conocedor del alcance de aquellas expresiones, enumera a Fero entre los escritores que revera et integre no son católicos. Por eso no es extraño que, a pesar de los conatos de interpretación benévola, y aun después de los rudos trabajos de expurgación emprendidos por el mismo Medina, varios de esos escritos hayan sido mandados recoger por la Inquisición. Y no fué ciertamente por animosidad contra el autor, al que siempre se trató con la deferencia de que Soto había dado ejemplo, sino porque las cosas juzgadas objetivamente no podían tener otro resultado.

La *Apología* de Medina, aunque iba dedicada, lo mismo que el libro de Soto, al inquisidor general Fernando de Valdés, fué también denunciada al Santo Oficio. He aquí las noticias que encontramos sobre el particular en el Proceso de Carranza.

En las tachas puestas por el arzobispo de Toledo se lee:

«Habiendo escripto un libro fray Miguel de Medina, fraile de la Orden de San Francisco, contra el maestro fray Domingo de Soto, el dicho Rvmo. de Toledo [Carranza], por haber en el dicho libro algunos errores de Lutero, mandó a sus vicarios de Toledo e Alcalá que los recogiesen de todas las librerías, como lo hicieron, por lo cual se indignaron los dichos frailes» (1).

Era a la sazón vicario de Alcalá el doctor Balbás, el cual, preguntado luego en noviembre de 1562 sobre el caso, declaró «que fray Diego Jiménez, de la Orden de Santo Domingo, siendo rector del Colegio de los frailes dominicos de Alcalá, dijo a este testigo como a vicario, que recogiese un libro, *Apología,* que había hecho fray Miguel de Medina contra fray Domingo de Soto, porque tenía muchas malas crianzas y algunos errores e proposiciones malsonantes; y no se le acuerda que se lo dijese de parte del dicho arzobispo, porque entonces estaba en Flandes. Y este testigo fué a ciertas librerías y recogió los libros que pudo. Y fray Miguel de Medina vino a este testigo y le habló sobre el dicho libro; y este testigo le dijo que al dicho fray Miguel le convenía que aquel libro se viese, y así envió un libro y una carta al señor doctor Andrés Pérez, del Consejo de la Inquisición, para que le hiciese ver. Y el señor doctor le respondió que este testigo mirase por otras cosas de romance que andaban, y que aquello allí se miraría» (2).

Valdés, aunque afecto a Medina, no recibió con agrado el homenaje de

---

(1) Academia de la Historia. Proceso de Carranza, t. 11, fol. 287.

(2) Proceso, t. 11, f. 310.

.e. «Aquella *Apología* de aquel franciscano contra mí—escribía Soto a
; rranza desde Valladolid a 8 de noviembre de 1558—está acá harto mal
i alificada, y forte no parará en solo prohibirse, aunque de esto a nadie
V. S.ª parte. Y él vino aquí, y el arzobispo [de Sevilla] le afeó y riñó
: rto su desvergüenza. Pero todavía V. S.ª no se olvide dello, porque su
) nte anda sembrando fama que la aprueban» (1). A esto responde Ca-
; anza el 24 del mismo mes: «La *Apología* de aquel padre he visto, y en
: rdad que si saliera aqueste libro en Inglaterra, lo hubiéramos quema-
; ya diez veces. Y en España, que hay tanto recabdo, se vende por las
endas, y ha sido avisado y perdonado con agua bendita, y pasa por ello
aldés], estando los errores de Lutero a la letra como los escribe Lute.
y los condena el Concilio Tridentino... El vicario mío los ha recogido
uí todos, y así se hará por el arzobispado hasta que se vea y consulte
ue se debe hacer dellos» (2).

Unas semanas después, en carta al mismo Soto, encarece Carranza la
sadía de Medina y la indulgencia con que se le trata en la Inquisición;
para inducirle a trabajar con empeño en la defensa de su *Catecismo,* le
epresenta lo hecho por él en su diócesis contra este libro (3).

Soto, a semejanza de lo que hizo con las destempladas réplicas de Ca-
arino, no quiso ver el libro de Medina. No había sido su ánimo entrar en
iscusión ni ofender a nadie, sino únicamente salir por los fueros de la
erdad. Cumplida esa misión, explica su silencio al final del comentario
l Cuarto de las Sentencias, donde después de recordar las atenuantes
uestas en la censura de Fero, añade con relación a la *Apología* de Me-
ina:

«Quidam tamen bonus pater constituit canos meos nescio quibus atris
oribus respergere. Ego vero, ut os mihi libentius obtruderem, oculos
iam claudere constitui ne *Apologiam* cernerem; idque non solum ne
ieam potius quam publicam causam defendere judicarer, verum ne bos
ongo jam jugo decalvatus, cum eleganti vitulo corrixari viderer. Si ali-

(1) Id. tomo 2, fol. 826.

(2) Id. tomo 2, fol. 856 v.

(3) «Yo prometo, que si fuera fraile de San Francisco, que de otra manera se hubie-
tratado de mi negocio; que yo he visto la *Apología* que hicieron para defender las
roposiciones de Fero; y Lutero no pone más distintos sus errores que allí se ponen; y
asta agora no se ha hecho la quinta parte de diligencia que con mi libro, antes se ha
asado con disimulación, aunque yo no lo he disimulado en mi arzobispado. Y si en
nglaterra lo topáramos, lo hubiéramos ya quemado». Carta de Carranza a Soto, de
oledo, 8 de diciembre de 1558. Proceso, tomo 2, fol. 858 v.

qua in ipso sunt, ut fertur, adnotatu digna, illi quibus ex officio incumbit, viderint, ne quae semel sata sunt, contentione, ut fieri solet, coalescant. Nam illa quae in me maledicta congessit, facile condono. In multis enim delinquimus omnes et indigemus gratia Dei. Sed si hanc mihi veniam religiosus pater dederit, caveat deinceps, precor, tam amarulenta in quempiam jactare convitia. Phrasis enim illa tum religione denigrat, tum et vim enervat persuadendi».

Muerto Soto siguieron las quejas contra los escritos de Fero y contra su apologista Medina, que había tomado a su cargo la ímproba tarea de corregir aquellos escritos, sin lograr que desapareciese del todo la mácula denunciada por el maestro dominicano. Es abrumadora la documentación que se conserva acerca de este asunto. Aquí nos limitaremos a hilvanar los sucesos, indicando las fuentes y recogiendo lo más saliente que en ellas aparece.

En 1562 publicó Medina en Alcalá y por iniciativa del inquisidor general Valdés, según afirma el propio Medina, una edición expurgada de los comentarios del franciscano alemán a San Mateo. Acabada esta labor comenzó por orden del mismo Valdés a trabajar en la corrección de los comentarios al evangelio de San Juan y su canónica, y luego en los de la epístola a los Romanos (1). Para mayor garantía vieron la corrección los agustinos Juan de Vega, Alfonso de la Vera Cruz y Alejo Venegas dándola por buena (2).

Pero el apoyo del inquisidor general a Medina y el interés que pudiera tener por sacar adelante los escritos de Fero, no impidieron que al

---

(1) Aunque no hemos logrado ver ninguna de las ediciones complutenses de 1562 de los comentarios de Fero sobre San Mateo y San Juan, aparecen citadas por varios bibliógrafos y se mencionan también en la correspondencia de los inquisidores que iremos aduciendo. Además en las ediciones posteriores del comentario de San Juan se incluye la licencia del Consejo Real fechada a 28 de febrero de 1562, donde se dice que Medina había corregido y emendado por orden de Valdés esos comentarios junto con los de San Mateo y de la epístola a los Romanos. Una edición de los comentarios a San Juan se conservaba casi íntegra en casa del impresor complutense Andrés de Angulo cuando a 18 de febrero de 1567 mandó el Consejo de Inquisición secuestrar dichos ejemplares (cf. Archivo Histórico Nacional, Inquisición, lib. 576, fol. 11. Toda la documentación inédita que utilizamos en el presente estudio, de no indicar otra cosa, procede de este fondo de Inquisición). Aunque la licencia lleva fecha de 1562, tal vez la edición sobre San Juan se retrasó algunos años.

(2) Así lo dice Medina en el prólogo de la edición de 1578.

anto Oficio llegasen denuncias contra el franciscano. A 5 de marzo de 566 escribían del Consejo al tribunal de Toledo preguntando por los informes con que se había admitido allí a Medina como calificador. Encargan además que envíen si la tienen «la *Apología* que fray Miguel de Medina hizo contra el maestro fray Domingo de Soto» (1). «En cuanto a la satisfacción que se tuvo de la limpieza del dicho fray Miguel de Medina para admitille por consultor—responden los de la imperial ciudad a 7 del mismo—la información de su genealogía se hizo por la inquisición de Córdoba, de cuyo distrito es natural [era natural de Belalcazar]; y vista nos pareció bastante, y así le admitimos». Algunos días después remitían de Madrid al doctor Majuelo, comisario de Alcalá, los comentarios auténticos de Fero sobre San Juan con la edición corregida por Medina, más las Anotaciones de Soto, para que con toda brevedad lo viesen allí algunos teólogos y enviasen su parecer (2).

Los censores complutenses despacharon aquel negocio para fines de

---

(1) El texto de la carta dice así: «Para cierto efecto tenemos necesidad de la *Apología* que fray Miguel de Medina hizo contra el maestro fray Domingo de Soto, de la orden de Santo Domingo, y también deseamos saber la satisfacción que tuvistes de la limpieza del dicho fray Miguel de Medina para le recibir por consultor en ese Santo Oficio. Informareisnos dello e inviarnoseis la dicha *Apología* con toda brevedad». Lib. 575, fol. 235 r.

(2) He aquí la carta del Consejo al doctor Majuelo, comisario de Alcalá: «Reverendo señor: Fray Miguel de Medina, de la orden de San Francisco, ha hecho ciertas correcciones sobre Juan Fero, ansí en lo que escribe en la epístola ad Romanos como sobre San Juan y su Canónica. Y por algunos buenos respetos y porque se guarde el secreto que en el Sancto Oficio se acostumbra, nos ha parescido enviarle ansí a Fero como lo que el dicho fray Miguel de Medina ha escripto y emendado, para que juntamente con los reverendos doctores Uzquiano, colegial en el Colegio mayor, y doctor Artaum [Lartaun] o los dos dellos que más desocupados estén, las vean con toda brevedad y nos envíen su parescer por escripto y firmado de sus nombres, declarando muy en particular lo que de lo uno y de lo otro sintieren, haciendo esto con todo secreto y recato. Y este mensajero no va a otra cosa sino a llevar ésta y los libros, y de nuestra parte rogará a los dichos doctores quieran tomar este trabajo. Y también inviamos las *Anotaciones* de fray Domingo de Soto sobre Fero para si fueren necesarias para este efecto. Por otra os habemos escripto nos enviásedes la *Apología* del dicho fray Miguel de Medina contra fray Domingo de Soto. Guarde nuestro Señor... En Madrid a 18 de marzo de 1566.» Lib. 575, fol. 237.

A 2 de abril vuelven los inquisidores a insistir con el comisario Majuelo urgiendo por el pronto despacho de los asuntos que le habían encomendado. Libro. 575, fol. 309.

mayo (1). No hemos logrado dar con este dictamen ni tampoco con los que luego se hicieron en Madrid; pero consta que en ellos se señalaban algunos inconvenientes para autorizar la libre circulación de tales escritos. Por otra parte Medina, prevaliéndose del apoyo que esperaba encontrar en el inquisidor general, instó para que le permitiesen disponer de tales libros. En vista de lo cual los del Consejo, «para más justificar este negocio», remitieron libros y censuras al comisario de Salamanca, a fin de que lo vieran allí personas de la Universidad. Al propio tiempo dieron orden para que los libreros no despachasen estas obras de Fero emendadas por Medina, y otro tanto se comunicó a Alcalá, haciendo extensiva la orden en este caso a los comentarios de Fero a la epístola a los Romanos (2).

Los trabajos de Salamanca se prolongaron hasta la primavera de 1567. En ellos tomaron parte, además del comisario Francisco Sancho, el padre Juan de Guevara, O. S. A., Martínez de Cantalapiedra, catedrático de hebreo, fray Luis de León, Gaspar de Grajal, León de Castro, cate-

---

(1) «Recebimos vuestra carta de 27 deste, y con ella los libros de Fero que los días pasados, señor, os enviamos, y la censura que en ellos nos enviais. Y bien entendemos [lo] que en esto se debe haber trabajado, y que por vuestra parte se debe haber hecho toda diligencia para la brevedad. Y holgamos de que venga tan bien hecho esto y se deja bien entender. Y ansí, señor, podréis excusar de tomar trabajo de venir por acá». Carta del Consejo a Majuelo, de Madrid, 29 de mayo de 1566. Libro 575, fol. 319 r.

(2) «Rdo. señor: Con la presente se os envían dos libros de Fero sobre San Juan y su canónica, uno emendado por fray Miguel de Medina, de la orden de Sant Francisco, y otro de los antiguos, los cuales en esta Corte habemos hecho ver a algunas personas de letras y conciencia, y ansí mismo en la Universidad de Alcalá. Y porque en lo emendado por fray Miguel de Medina y en el antiguo los unos y los otros han anotado algunas cosas, y están de parecer que no se debe permitir andar, para más justificar este negocio, por instar mucho el Medina se le dé licencia para vender estos libros, nos ha parecido enviaros los dichos libros y las anotaciones que en él se han fecho y pareceres que han dado, y las anotaciones que sobre el mismo hizo fray Domingo de Soto, de la orden de Santo Domingo, para que en esa Universidad, con el recato y secreto que de vuestra persona confiamos, hagais juntar algunas personas graves de letras y conciencia para que, visto todo lo susodicho, den su parescer en este negocio, y con persona de recado que venga a esta Corte, nos lo envieis con la brevedad que el negocio diere lugar. E informaros heis si en poder de algunos libreros desa ciudad hay algunos Feros de los emendados por el dicho fray Miguel de Medina, y hacerlos heis que no los vendan hasta tanto que otra cosa se provea. Guarde nuestro Señor, etc. En Madrid primero de hebrero, 1567». Libro 576, fol. 1 r.

lrático de latín y de griego, padre Juan Gallo, O. P., gran amigo de Me-lina, fray Gaspar de Torres, mercedario, y los maestros Diego Bravo y Diego Rodríguez de Lencina (1). Por deferencia del consejo se permitió . Medina tomar parte en las juntas. Con todo el resultado fué contrario a ue se dejase correr aquel libro y en consecuencia se mandó recogerlo (2).

Como último recurso instó Medina para que se hiciera nueva revisión, fin de señalar lo que debía emendarse para que la obra pudiera circu-ar, en atención a que «consta haber sido el autor católico y su doctrina er muy útil y provechosa». La tarea se encomendó también esta vez al omisario de Salamanca, con orden expresa de poner aquel escrito en ondiciones de viabilidad, permitiéndose a Medina asistir, como antes, a as sesiones de revisión (3).

La comisión de teólogos salmantinos, en la que entraban los mismos

---

(1) Cf. prólogo a la edición de los comentarios a San Juan, Alcalá, 1578.

(2) A 6 de octubre de 1567 escribían del Consejo a la inquisición de Valencia man-ando recoger los ejemplares de la edición complutense del comentario a San Juan. ibro 324, fol. 175 v. El día 8 se envió carta acordada en ese sentido a todos los tribu-ales regionales, incluyendo en la prohibición el comentario a la epístola a los Roma-os. Libro 576, f. 108 v. Cf. lib. 1.233, f. 342.

(3) Medina en el prólogo citado de la edición de 1578 habla solamente de una revi-ión hecha en Salamanca. Pero por la correspondencia del Consejo con el comisario ancho consta que fueron dos. He aquí, entre otros, un testimonio que no deja lugar duda. A 5 de noviembre de 1567 escribía el Consejo al comisario: «Rdo. señor: El mo. señor inquisidor general por una su carta del 20 del pasado os encargó tratáse-es con los doctores de la profesión de teología y personas desa Universidad que os aresciese, se juntasen y tomasen trabajo de *tornar a ver* el libro de Juan Fero sobre ant Juan y su canónica emendado por fray Miguel de Medina, de la orden de Sant rancisco, para que el dicho libro se purgue, emiende y ponga de suerte que se pueda mprimir, pues consta haber sido el auctor católico y su doctrina ser muy útil y prove-hosa. Y porque el dicho fray Miguel de Medina se ha hallado a la corrección y emien-a dél, querría asistir ahora juntamente con los doctores y personas que a ello se jun-aren para dar su parecer como uno de ellos, y con su asistencia se acabe con más bre-edad. Consultado con su S.ª Rma., ha parescido debéis, señor, permitir que el dicho ray Miguel de Medina esté presente a la corrección y emienda del dicho libro. E irnos eis dando aviso de lo que en esto se hace. Guarde, etc.» Libro 576, fol. 125 r. Luego n las cartas al Consejo de 21 de abril y de primero de octubre de 1568, que más ade-ante reproduciremos, distingue y detalla el comisario con toda precisión ambas cen-uras o correcciones. A ellas se alude también, aunque vagamente, en la solicitud pre-entada por Medina al Consejo de Inquisición en 1569 para que autorizase la venta del bro que acababa él de reeditar en conformidad con esas correcciones.

que habían tomado parte en la primera revisión, salvo el maestro Diego Rodríguez, asistiendo en cambio como nuevo al padre Pedro de la Puente, estuvo ocupada en esta labor hasta abril de 1568. Transcribamos aquí la carta que a 21 de dicho mes escribía el comisario al Consejo, dando cuenta de lo que se había hecho en las juntas para complacer al franciscano, hasta dejar el libro en condiciones aceptables. «En los días pasados recebí una carta de vuestra Alteza, y con ella mandó que llevase adelante lo que el Ilmo. señor presidente por otra suya me había mandado sobre la corrección de Juan Fero sobre Sant Juan y su canónica, de manera que conforme a las censuras que por mandado de vuestra Alteza antes se habían hecho y enviado desta Universidad, y también tornado a comunicar con los doctores y letrados que entendieron en ordenar las dichas censuras, se diese y asentase una forma como el tal libro se pudiese imprimir, quitados los errores y emendado todo lo que pudiese ofender a los ánimos píos. Todo se ha hecho como se ha mandado de muy buena voluntad y con todo cuidado e diligencia que he puesto yo en ello, ansí en lo que he podido hacer de mi parte, como en solicitar a los maestros teólogos, los cuales lo han trabajado muy bien... Y cuando el padre fray Miguel de Medina llegó a esta Universidad con otra carta de vuestra Alteza, ya estaba muy adelante y para concluirse este mandato... Y comunicado con el dicho padre muy pacíficamente y con gran conformidad, ansí con él como los teólogos entre sí, se han asentado las emiendas, de las cuales algunas han sido testaciones de lo que estaba antes, otras mutaciones, otras adiciones. Y todas van asentadas en el mismo libro, y cada plana va encerrada con líneas con las correcciones que contiene dentro dellas... De manera que el impresor podrá proceder emprimiendo lo que esté asentado e incluído dentro de las dichas líneas. Y ansí, al parecer de todos los teólogos que han entendido en esto, quedará el libro limpio de todos errores y de toda doctrina que pueda ofender en cosas tocantes a la sancta fe e religión. Y juntamente con el evangelio de Sant Juan y su canónica, se ha también enmendado sobre la epístola ad Romanos, porque el dicho padre Medina lo ha deseado e procurado mucho» (1).

Contra lo que pudiera esperarse después de esta carta, el Consejo no autorizó todavía la reedición del comentario. Aguardaba tal vez el dictamen de otros censores a quienes había encomendado la revisión. Entre tanto se recibieron en Madrid las calificaciones hechas en Barcelona y Alcalá sobre el comentario de Fero a San Mateo (2); y los del Supremo,

(1) Leg. 3.189.
(2) Libro 576, fol. 245.

creyendo que se trataba del comentario a San Juan, las remitieron a Salamanca para que el comisario Sancho viese si en virtud de ellas procedía introducir alguna nueva corrección en los libros allí expurgados (1). Pero como esto versaba sobre materia distinta, el comisario escribió al Consejo a 1 de octubre la siguiente carta en que traza la historia de todas estas diligencias:

«Recebida la dicha carta [de 14 de sept.], entendí en cumplir lo que V. A. mandaba. Y hallé que los dichos apuntamientos no son acerca de Juan Fero sobre San Juan y su canónica, sino cerca de otro libro que el dicho Juan Fero escribió sobre San Mateo. Y ansí el que informó a V. A. se engañó en tomar Juan Fero sobre San Mateo por Juan Fero sobre San Juan y su canónica. Y lo que de hecho pasa en este artículo es, que primero vino el libro de Juan Fero sobre San Mateo impreso fuera destos reinos, y vino con muchos errores, de los cuales advertí yo, y ansí se prohibieron y cogieron todos los que se hallaron muchos años ha; y después el padre fray Miguel de Medina corrigió este dicho Fero sobre San Mateo, y corregido se imprimió el año de 62 en Alcalá de Henares, y ansí corregido ha andado y se ha permitido hasta agora. Y el uno de los cuadernos de los apuntamientos, que es del teólogo de Barcelona, es sobre el libro de Juan Fero sobre San Mateo impreso en León de Francia año de 59, el cual, como dicho es, ya está prohibido y no anda. El otro cuaderno del doctor de Alcalá [Lartaun] es cerca del libro de Juan Fero sobre San Mateo corregido por fray Miguel de Medina y impreso en Alcalá, el cual anda y se permite usar dél hasta agora. Y este dicho doctor de Alcalá debe de pretender en sus apuntamientos que este libro de Juan sobre San Mateo corregido y impreso en Alcalá, que tiene algunas cosas que debe de proveerse en ellas. De manera que en el libro de Juan Fero sobre San Juan y su canónica y sobre la epístola a los Romanos, el cual de acá y con la corrección que se hizo por mandado de V. A. por los teólogos desta Universidad con toda diligencia y cuidado para que otra vez se imprimiese más corregido, no tocan nada estos apuntamientos de los

---

(1) «Con la presente se os envían unos apuntamientos hechos por un doctor de la Universidad de Alcalá, y otros que se hicieron en la ciudad de Barcelona por un maestro en teología sobre el libro de Juan Fero sobre *Sant Juan* y su canónica y la epístola ad Romanos enmendado por fray Miguel de Medina, de la orden de Sant Francisco. Vérloseis, y habiendo algunas cosas que advertir para la impresión del dicho libro, os aprovecharéis dellas». El Consejo al comisario de Salamanca, 14 de septiembre de 1568. Lib. 576, fol. 245.

dos cuadernos que se han enviado, ni creo yo que debe de haber en el dicho libro y corrección segunda hecha de acá cosa notable por lo cual se haya de impedir o dilatar la impresión» (1).

Esta carta del comisario Sancho acabó de vencer la resistencia del Consejo, quien no tardó en autorizar la impresión del comentario a San Juan tal como había quedado corregido por los teólogos salmantinos (2).

Pero apenas había comenzado Medina la impresión del libro sobre San Juan, supo que en algunas inquisiciones eran secuestrados los ejemplares de la edición del comentario a San Mateo hecha por él en 1562. La de Lión de 1559 ya queda indicado que estaba prohibida. El doctor Lartaun era uno de los más decididos adversarios de este libro, impugnando igualmente el comentario del mismo Fero al Eclesiastés (3). Con su censura había inducido al Consejo a mandar recoger el segundo, sin que pudiera después repararse este percance (4). En cuanto a los comentarios a San Mateo, por carta de 20 de octubre de 1568 ordenaba el Supremo al comisario Sancho que «se vean por algunos teólogos desa Universidad juntamente con vos, y se apunte en ellos lo que pareciere se debe enmendar o quitar; y hecha esta diligencia, nos lo enviaréis aquí con vuestro parecer y de los que lo hovieren visto, para que se provea lo que convenga» (5).

Medina, que estaba en Alcalá ocupado en la impresión del comentario a San Juan, no tardó en acudir a la defensa de su edición del comentario

---

(1) Leg. 3.189.

(2) Después de muerto Medina se reeditó el comentario a San Juan en Alcalá en 1578 tal como había sido autorizado por el Consejo. Pero años adelante volvió a poner en él sus manos la Inquisición. En un ejemplar de esa edición que hemos visto en la biblioteca universitaria de Salamanca, a la vuelta de la portada se lee en nota manuscrita puesta por el censor: «Está corregido y emendado por comisión del Santo Oficio según el *Catálogo* de los libros vedados del año de 602. Fecha en San Agustín de Salamanca en 4 de octubre de 1613.—Fray Andrés de Axpe». A través del texto se encuentran en él frecuentes tachaduras, algunas que abarcan más de una columna. Razón tenía, pues, Soto al llamar la atención sobre un libro en que, después de tantos arreglos, no se había logrado hacer que desapareciese del todo el virus luterano.

(3) Libro 325, fol. 78 r. Cf. lib. 576, fol. 236 v y lib. 1.233, fol. 334.

(4) «De la censura que la Universidad de Alcalá ha hecho se entiende que no conviene que estos libros [de Fero *In Ecclesiastem*] anden». Carta acordada de 18 de agosto de 1568. Lib. 576, fol. 235.

(5) Lib. 576, fol. 255 v.

a San Mateo. Para ello, a 26 de octubre de 1568, presento al Consejo el siguiente memorial:

«Muy poderoso señor: Fray Miguel de Medina dice que, estando estos días imprimiendo los comentarios de Juan Fero sobre Sant Juan en la Universidad de Alcalá, conforme a la licencia dada por V. A., ha entendido que algunos de aquella Universidad tratan de calumniar algunas cosas en los comentarios del mesmo Fero sobre Sant Mateo, habiendo sido pasados y examinados por V. A. Y él en la corrección dellos juntamente con otros principales letrados deste reino puso mucho cuidado. Y porque él, aunque tiene los dichos comentarios por católicos y limpios de toda sospecha de error, querría que los dichos comentarios anduviesen más libres sin que nadie se los calumniase, pide a V. A. que, como se cometió la censura de los comentarios de Sant Juan a la facultad de teulogia de Salamanca, ni más ni menos se cometa la examinación de los dichos comentarios de Sant Mateo, para que él juntamente con ellos se vuelva a repasarlos y se haga la diligencia que en los dichos comentarios de Sant Juan se hizo, pues consta a V. A. con cuánta concordia se hizo aquella corrección. Ansí mesmo dice que por mandado de V. A. se ha prohibido el comentario del dicho Juan Fero sobre el Ecclesiastés, ques libro utilísimo y tenido en mucho de todas las naciones. Suplica a V. A. mande inviar a la dicha facultad de teulogia de Salamanca las cosas que contra él se opusieron, para que purgándose de algunas cosas que deben de haber ofendido, pueda andar libre, pues el auctor, por ser católico y tan pio merese *(sic)* se le haga esta honra. Y por la mesma causa suplica que de la obra de Sant Mateo no se haga edicto hasta que salga lo nuevamente corregido, porque no pierda el dicho auctor más auctoridad de la que ha perdido. El lo cual hará V. A. justicia y a él muy gran merced» (1).

El Consejo, siempre benévolo con el celoso corrector franciscano, se había anticipado a sus deseos, encomendando la revisión a la Universidad de Salamanca. Y todavía con fecha de 27 de octubre, un día después de recibir la petición de Medina, escribió de nuevo al comisario Sancho reiterando la orden y autorizando al propio Medina para que tomase parte en las juntas de corrección, como la había tomado en las que se vieron los comentarios a San Juan (2).

---

(1) Leg. 3.571.

(2) El Consejo al comisario de Salamanca, 27 de octubre de 1568: «Por parte de fray Miguel de Medina, de la orden de Sant Francisco, se nos ha hecho relación diciendo que en la Universidad de Alcalá se hicieron algunos apuntes en el libro de Juan

Trabajaron en esta corrección los mismos que habían intervenido en la del comentario a San Juan, aunque la censura va firmada solamente por los maestros Guevara, fray Luis y Grajal. Y como el criterio de los teólogos salmantinos era más liberal que el de los de Alcalá, apenas encontraron cosa que corregir en este comentario, estimando que sería suficiente remedio mandar que nadie tuviese el libro sin la declaración o moderación que ellos anotan (1).

Pero el Consejo no se dió por satisfecho con esa medida, y por carta de 5 de marzo de 1569 mandó entresacar los pasajes censurados para prevenir así al lector (2). El comisario Sancho cumplió fielmente la orden del Supremo, y a 19 de junio devolvía los papeles con la siguiente carta en que da cuenta de la labor realizada en Salamanca: «Algunos días ha que recebí una carta de V. A. en la cual mandó que de las censuras que de acá se enviaron sobre lo que se había notado por el doctor Lartau *(sic)* de Alcalá sobre Fero in Matthaeum, se sacasen della las que tenían algo que corregir o añadir o quitar para que aquellas solas se imprimiesen y las demás se quedasen.

---

Fero sobre Sant Mateo impreso en el año de 62, enmendado y corregido por él, y nos pidió, atento que los dichos apuntamientos se habían remitido a esa Universidad para verse por teólogos della, le diésemos licencia que asistiese a la vista y corrección dellos juntamente con los doctores y personas que a ello se juntaren a dar su parecer como uno dellos, para que con su asistencia se acaben de ver con más brevedad. Y ha parecido debéis permitir que el dicho fray Miguel de Medina se halle presente a la vista y corrección de los dichos apuntamientos, como se halló a los que se hicieron de Juan Fero sobre Sant Juan. Y la misma diligencia se hará en los comentarios del dicho Juan Fero sobre el Ecclesiastés, cuyas censuras se os envían con la presente». Libro 576, fol. 258.

(1) Carta del comisario Sancho al Consejo de 23 de febrero de 1569, leg. 3.189. La censura que acompañaba a esta carta se halla en el legajo 4.442, núm. 54.

(2 El Consejo al comisario de Salamanca: «Rdo. Señor: Recebimos vuestra carta de 23 del pasado. Y habiendo visto las anotaciones que el doctor Lartaun hizo en Alcalá sobre el libro de Juan Fero sobre Sant Mateo y lo que ahí se ha apuntado sobre ellas, ha parecido que las partes que el dicho Lartaun anotó sobre el dicho libro de Juan Fero sobre Sant Mateo que no tienen necesidad de nota por estar claras y buenas en Fero, y el dicho Lartaun no haber tenido razón para las anotar, no había para qué imprimirlas ni hacer mención dellas al cabo de los dichos libros, sino solamente las que con razón notó por tener necesidad de declaración, en las cuales se dará e imprimirá lo que a vos, señores, y a los doctores desa Universidad pareciere. Y así converná se saquen en limpio para que se impriman... Guarde nuestro Señor. En Madrid, 5 de marzo [de 1569]. Lib. 576, fol. 299 v.

»No he respondido hasta ahora a la carta porque no ha habido lugar de cumplir el mandato de V. A., por haber estado absentes algunos de los maestros teólogos a quien estaba encargado y por otros impedimentos que se han ofrecido. Luego que hubo oportunidad se ha entendido en ello y se ha cumplido lo que V. A. mandaba, y se han sacado los puntos en que parecía haber razón de ser notados y de reparar en ellos con alguna declaración o emienda, para que se puedan imprimir al fin del libro en lugar de erratas, y para que desta manera se quite ocasión de ofenderse alguno o de otros inconvinientes, si a V. A. pareciere que esto bastará y podrá ansí pasar. Y estos dichos puntos e proposiciones sacadas van firmadas de los tres que estaban señalados para entender en este negocio; y el cuarto que estaba también señalado para ello, que es el maestro fray Luis de León, de la orden de Sant Agustín, ha muchos días que estaba absente, y aunque se ha esperado, nunca ha venido, y ansí ha sido forzado hacerse sin él. Juntamente con estas proposiciones y declaración dellas torno a enviar las censuras que antes se hicieron. En todo se ha trabajado muy fielmente por servir a V. A.» (1).

La carta del comisario salmantino satisfizo plenamente al Consejo, y a 2 de julio de aquel año de 1569 daba orden a los inquisidores para que, incluyendo nota de los pasajes censurados, devolviesen a sus dueños el comentario a San Mateo (2). Al mismo tiempo se mandó devolver también los ejemplares del comentario a San Juan que hubiesen sido secuestrados. Medina, que había trabajado con tanto calor en esta obra de expurgación del texto de Fero, gastando su salud en viajes y el caudal de sus amigos en impresiones, con peligro de verlo todo perdido irremisiblemente, podía ahora quedar tranquilo y dar por bien empleadas las horas y fatigas invertidas en aquella empresa.

En los primeros meses de 1571 se ausentó de España para asistir al capítulo general que celebraba su Orden en Roma. Allí continuó durante todo aquel año y principio del siguiente, ocupado, si hemos de dar crédito a sus palabras, por varios cardenales y por el mismo Papa Pío V en escribir acerca del sacramento de la penitencia y contra los prolegómenos de las Centurias Magdeburgenses de Flacio Illyrico, en que se impugna la autoridad del Pontífice romano.

Por marzo de 1572, cuando en Salamanca eran detenidos por la Inqui-

---

(1) Leg. 3.312.

(2) Libro 576, fol. 338 v, y lib. 1.233, fol. 344.

sición los hebraistas que habían trabajado con tanta satisfacción suya en la corrección de los libros de Fero, se decidió a regresar a España, muy ajeno a la suerte adversa que aquí le esperaba. El favor que logró encontrar en Roma, y de que él hace alarde tal vez exagerado, le permitía creerse al abrigo de toda persecución, justa o injusta. Familiarizado por otra parte con el Santo Oficio, que había tenido con él la deferencia especialísima de permitirle intervenir en la expurgación de obras que pudieran considerarse tan suyas como de Fero, no reparó bastante en el fundamento de semejante atención, ni supo evitar los escollos que, al faltarle aquel apoyo con la muerte del arzobispo Valdés, le llevarían a irreparable desventura. El padre Saura, aludiendo en un trabajo moderno sobre Medina, a este grave percance, se expresa en forma tan vaga, que revela, si no una completa desorientación, al menos un conocimiento del todo insuficiente para sentenciar en semejante pleito (1). La *Apología* contra Soto fué siempre para Medina un precedente desfavorable, si bien ni Soto, que había muerto hacía doce años, ni sus hermanos los dominicos tuvieron parte alguna en las desgracias que luego sobrevinieron al religioso franciscano. A fin de esclarecer algún tanto las cosas, vamos a ocuparnos del proceso inquisitorial que se formó al corrector de Fero en las postrimerías de su vida, apuntando como rasgo interesante la repercusión que tuvieron en su causa las de los hebraistas salmantinos fray Luis de León, Cantalapiedra y Grajal.

La iniciativa de esta segunda fase, más dramática y aun trágica que la primera, debió partir del mismo inquisidor general el cardenal don Diego de Espinosa por causas o indicios que no es fácil precisar. He aquí la carta que a 27 de octubre de 1571 dirigían los señores del Consejo a la inquisición de Valladolid:

«Reverendos señores: El Ilmo. señor cardenal inquisidor general quiere ver la censura que fray Domingo de Soto hizo sobre Fero, y también la *Apología* que fray Miguel de Medina hizo contra la dicha censura. Converná que vista ésta, con el primero nos enviéis, señores, aquí las dichas censura y *Apología*. Guarde, etc.» (2).

El Consejo tardó varios meses en tomar nuevas medidas acerca de este asunto. Entre tanto debieron hacerse otras diligencias para poner en claro el fundamento de las sospechas que había contra Medina. Sobre

(1) P. Saura: *El P. Miguel de Medina y las Centurias de Magdeburgo*, en «Archivo Ibero-americano», t. 19 (1923), p. 78.

(2) Lib. 577, fol. 259 r.

qué recaían esas sospechas, no lo dice la correspondencia, y faltando ambién el proceso, es forzoso atenernos a lo que se desprende del de fray Pedro de Cascales de que luego nos ocuparemos.

Según carta del nuncio Ormaneto al cardenal de Como, que mencio-na el padre Saura (1), Medina estaba ya preso por la Inquisición en la primavera de 1572, quedando poco después en libertad. Nada hemos po-dido averiguar sobre este extremo. Conocemos en cambio la carta que, acompañada de otros documentos y de una sentencia fatal para el fran-iscano, enviaban por octubre de ese año los señores del Consejo a los nquisidores de Toledo y dice así:

«Reverendos señores: Aquí se han visto las informaciones y papeles que hay contra fray Miguel de Medina, da orden *(sic)* de Sant Francisco, guardián en el monasterio de San Juan de los Reyes desa ciudad, y se a determinado lo que veréis por lo que al final dellos va asentado. Aque-lo se ejecutará. Y adviérteseos que la orden que en su prisión habéis, se-ores, de tener sea llamarle a esa inquisición con ocasión de alguna con-ulta, como otras veces le soléis llamar; y en entrando el dicho fray Mi-uel de Medina en la sala del secreto, proveréis que con toda disimula-ión se le secresten *(sic)* los libros y papeles que tuviere en la celda del icho monasterio y todo los demás, en lo cual se pondrá mucha diligencia cuidado de manera que no se oculte libro ni papel alguno. Guarde, tc. En Madrid, 13 de octubre, 1572» (2).

Dos días después avisaban de Toledo, que al ir a llamar a Medina les ijeron que estaba en cama enfermo de tercianas y suspendieron la eje-ución (3). El 17 responden del Consejo que se ejecute la prisión en cuan-o Medina «tenga salud para poder ir a consultas» (4). Esta se verificó el ía 22, recogiendo al mismo tiempo sus papeles y libros, que eran muchos cuyo inventario, remitido a Madrid el 31, ocupa ocho pliegos (5). Los el Supremo lo habían pedido en carta del 27, porque «el Consejo quiere aber los libros prohibidos que se hallaron en el secresto *(sic)* de fray Mi-uel de Medina». Encargaban además que enviasen la *Apología* del reo ontra Soto, «que se entiende estaba en su poder». De no hallarla, man-an que escriban pidiéndola al obispo de Jaén, «que dicen la tiene» (6).

(1) L. c., p. 82, nota 3.
(2) Lib. 578, fol. 32 r.
(3) Leg. 3.069.
(4) Lib. 578, fol. 31 r.
(5) Leg. 3.070.
(6) Lib. 578, fol. 34 r.

En Toledo quisieron proceder enseguida a la calificación de los papeles del encausado, pero tropezaban con que no había en la ciudad más consultores que el dominico Vicente Barrón, «muy amigo del reo» (1). Este pidió «para su consolación» las obras de San Agustín, y el Consejo autorizó que se las diesen. Luego, para más justificar la prisión, mandó que se le pusiera acusación de lo que fuera resultando contra él por la revisión de sus papeles y libros (2). En Madrid se vió de nuevo la *Apología* contra Soto, cuya censura fué también agregada al proceso (3). Para abreviar la causa ordenaron que, además de Barrón, entendiesen en la calificación de los papeles y libros de Medina el padre Marcos de Valladares, O. P., y los canónigos Barrionuevo o Barriovero y Girón de Loaysa, y que el fiscal le pusiese acusación de lo que resultase en contra suya (4). A pesar de eso, la labor habría de ser larga, como avisaban de Toledo en carta del 19 de noviembre, dada la cantidad de papeles que tenía el procesado. En los primeros meses de 1573 se adelantó bastante, y durante la primavera se le debió poner nueva acusación de lo que por lo

---

(1) Leg. 3.070.

(2) «En lo que decís si continuaréis el proceso con el dicho fray Miguel y se le dará la acusación, ha parecido le hagais, señores, reconocer todos los libros y papeles que se hallaron, y reconocidos, le podréis poner la acusación de lo que está testificado, y de que tenía libros de herejes prohibidos y reprobados por el Catálogo y por lo ordenado y proveído por el Consejo como veréis por el testimonio del secretario Mateo Vázquez que es con ésta, protestando el fiscal que le piensa acusar de otras cosas contenidas en sus papeles y libros». Carta del Consejo a los inquisidores de Toledo de 4 de noviembre de 1572. Lib. 578, fol. 36 v.

(3) «Reverendos señores: Algunos de los teólogos que aquí residen han visto la *Apología* que fray Miguel de Medina hizo contra fray Domingo de Soto, que se halló entre sus libros y papeles, y han hecho las calificaciones que se os envían con ésta para que se junten con los demás papeles tocantes a la causa del dicho fray Miguel de Medina, y de todo se le haga cargo. Guarde n. Señor. En Madrid a 25 de noviembre, 1572». Libro 578, fol. 43 v.

(4) «En lo que decís que en su negocio [de Medina] el fiscal le ha puesto la acusación, y que no le hizo en ella cargo de las proposiciones que se han sacado y calificado de la *Apología*, sino de sólo haber compuesto el dicho libro, ha parecido que el dicho fiscal le debe acusar de todo lo que ahora hay contra él en particular, y después de lo demás que de sus papeles resultare, los cuales verán los tres consultores que hay en esa inquisición juntamente con el padre Valladares, sin embargo de la amistad que el maestro fray Vicente Barrón decís tiene con el dicho fray Miguel de Medina». Carta del Consejo a la inquisición de Toledo de 23 de diciembre de 1572. Lib. 578, fol. 55 r.

ue se llevaba visto hasta entonces resultaba contra él. Medina replicó or escrito a la acusación, y pidió que su letrado y el doctor Barriovero resenciasen la lectura de la misma; pero el Consejo no lo autorizó (1).

Luego comenzaron los calificadores el estudio de dos obras inéditas e Medina, que eran un comentario al Cuarto de Escoto y tres libros de s Centurias, y en ambos hallaron «cantidad de proposiciones heréticas sapientes haeresim y erróneas». A 22 de octubre preguntaban al Con-jo si le pondrían acusación de las mismas sin esperar a terminar la re-sión (2). Previa consulta con el inquisidor general, cuya intervención recta en esta causa se destaca sobremanera, ordenaron de Madrid que nviasen copia de aquellas proposiciones, y vistas, mandaron luego que le hiciera cargo de las mismas mientras se proseguía en la calificación e los libros (3).

Aparte de lo que daban de sí los manuscritos, sobrevinieron nuevas usaciones, principalmente de parte de fray Pedro de Cascales, francis-no residente en San Juan de los Reyes, del doctor Monguía y de un nónigo de Toledo. En particular el proceso de Cascales, que se conser-a entre los papeles de la inquisición de Toledo (leg. 217, núm. 13), arroja ucha luz sobre las causas de la prisión de Medina y constituye una ente preciosa para conocer la situación interna de los franciscanos en astilla. Sin olvidar que sus alegatos son de un adversario de Medina, amos a hacer aquí un breve extracto de su contenido, para que el lector ueda orientarse acerca de los móviles ocultos que contribuyeron a em-eorar la situación del reo.

Era fray Pedro de Cascales un religioso docto, lector de teología en oledo y además persona muy estimada entre los seglares. Los partida-os de Medina, principalmente su sobrino fray Francisco Ortíz, le de-unciaron al general de haber sido causa de la prisión del mismo por fal-as denuncias presentadas contra él al Santo Oficio. El general, dando ntero crédito a esos informes, trasladó a Cascales a Guadalajara priván-

---

(1) «Cuanto a lo que fray Miguel de Medina ha pedido, que para leer la respuesta ue tiene hecha a la acusación del fiscal se hallen presentes su letrado y el doctor Ba-iovero, consultor teólogo, por ser su negocio de materias de teología, consultado n su señoría reverendísima, parece que se guarde la costumbre que en esto se tiene la inquisición, sin dar lugar a novedad». Carta del Consejo a la inquisición de Tole-de 23 de junio de 1573, lib. 578, fol. 95 v.

(2) Leg. 3.071.

(3) Cartas de 26 de octubre y de 14 y 23 de noviembre de 1573. Lib. 578, fols. 128-135.

dole del ejercicio de sus títulos y cargos, y tomó otras medidas contra los que le secundaban en ese empeño de comprometer a Medina. Al saberlo el Consejo, previa información jurídica, mandó restituir a Cascales a su primer puesto con todos los honores y preeminencias que le correspondían.

Veamos ahora en detalle lo que consta de esa información. Por octubre de 1572, declarando Cascales en el proceso de Medina, manifestó «que siempre tuvo y tiene al dicho fray Miguel de Medina por católico, y que no piensa que es hereje, a lo menos pertinaz. Que si tiene errores, que serán ignorancias y no protervia, por la condición de su ingenio, y que es amigo de opiniones particulares en cada facultad y en cada cosa que se trata; y así lo ha visto este declarante en cosas que se han ofrecido de cualquiera calidad que sea, y así lo tiene entendido de otros religiosos que fueron sus compañeros dende sus primeros estudios, y así en muchas cosas echa antes culpa a su ingenio que a su voluntad» (fol. 7).

Prosiguiendo luego su declaración, refiere Cascales que siempre notó en Medina aversión hacia él; que tenía prevención contra la teología escolástica; que le oyó decir muchas veces que los Padres no habían entendido la sagrada escritura y que, refiriéndose al parecer al comentario de Oseas en que por entonces (en 1570) trabajaba, aseguró que los libros diarían la manera de entenderla. Manifestó además que había oído decir a los compañeros de Medina «que nunca alegaba en su libro sobre Oseas a los Santos, sino para reprehenderlos; y este declarante, por descargo de su consciencia, dice que ha sospechado para sí que lo que decía nacía de que después quel dicho fray Miguel vino de Salamanca del negocio de la censura que se dió allí sobre Fero, trajo mucha afición a la manera de estudio que decía tener fray Luis de León, y comenzó a estudiar muy de raíz la lengua hebrea, aunque antes tenía alguna noticia della, y comunicó con un confeso recién convertido que decía ser grande hebreo, y se encerraba con él para comunicar y tratar de la fuerza del texto hebreo. Y que así tiene entendido este declarante que de aquel enseñamiento de aquel judío venía a decir el dicho fray Miguel de Medina que los Santos no habían entendido la escritura divina; porque como ha dicho, desde este tiempo sintió este declarante esta mudanza de lenguaje en el dicho fray Miguel de Medina».

En otros capítulos de su declaración habla Cascales de los rumores desfavorables al reo que corrían entre algunos de su Orden, aun antes que fuese preso. Así al saber que Medina no regresaba de Roma con los demás asistentes al capítulo general, discurriendo sobre la causa de ello,

nido a Madrid en junio-julio de 1571, «comunicó [Cascales] con fray Juan Bobadilla, guardián del convento de dicho lugar [de Madrid] y hallóle nbién recatado y sospechoso de que debiera de quedar preso o deteni- el dicho fray Miguel. Y tratando de las razones que había para sospe- rlo entrambos, este declarante refirió algunas destas cosas que arriba ne dichas, y el dicho fray Juan de Bobadilla significó saber algunas las, como son tratar mal de su Santidad llamándole loco y desautori- ido sus proprios motus, y también que sabían que trataba mal de los ntos y hablaba mal en todo. Y el dicho fray Juan preguntó a este de- rante que qué sentía desta proposición: Sant Juan Bautista fué conce- o sin pecado original; y este declarante le respondió que sin más mi- la le parescía errónea. Y replicando el dicho fray Juan, le dijo: según canon del concilio Tridentino, a mí herética me paresce. Y así pasaron esta plática. Y en aquel rato o en otro, hablando en cuán mal funda- estaba el dicho fray Miguel en la teología escolástica, dijo el dicho fray an a este declarante que, habiendo comunicado el dicho fray Juan a el cho fray Miguel muchas veces estando en Toledo cuando el dicho fray an leía teología en Sant Juan de los Reyes, se espantaba el dicho fray an de cuán poco sabía el dicho fray Miguel, y cuán arrojadamente ha- ba en todo, tanto que muy libremente concedía el dicho fray Miguel a proposición: essentia divina generat; la cual es claro ser herética.

»Item dijo [Cascales] que pasando este declarante a Guadalajara para go cuando iba de camino, llegado al convento de Sant Francisco de adalajara, trató con fray Pedro de Alba, predicador que era en aquel vento, y agora es guardián en la dicha casa. Y hablando en la queda- del dicho fray Miguel en Roma, mostró la misma sospecha que este larante traía, y significó saber algunas cosas por las cuales a su pa- cer podía estar preso, como era el hablar mal en el Papa y en los san- doctores y en la teología escolástica. Y particularmente se acuerda e declarante que el dicho fray Pedro de Alba le dijo, que había oído ir al dicho fray Miguel hablando de Santo Tomás, que toda su doctri- se podía reducir a tres o cuatro principios, los dos o los tres falsos, y tro herético. Y dice este declarante que el dicho fray Pedro de Alba lijo, que no se acordaba bien si dijo que el dicho fray Miguel le dijo el principio herético lo era en teología o en filosofía. Y este declaran- e acuerda quel dicho fray Pedro de Alba significó saber otras cosas, que no se acuerda habérselas dicho, mas de que hablando con harto timiento, dijo a este declarante, que le parescía estar obligado a decir-

las o manifestarlas al Santo Oficio, y que estaba aguardando ocasión y coyuntura que le paresciere forzosa» (fol. 9).

En nuevas declaraciones de Cascales se insiste acerca de testimonios que emparentaban a Medina en su modo de pensar con los hebraistas salmantinos. Así afirma haber oído asegurar a fray Francisco Ortiz, sobrino del reo, que éste decía que «si yo viese que Dios asolaba a toda España, no había menester buscar más razón que el estatuto de la iglesia de Toledo». Otros le refirieron que Medina «había afirmado las proposiciones de Salamanca que fray Luis de León defendía y los otros presos». Preguntado si llamaba a los teólogos escolásticos gingolfos (1), dijo «que siempre le ha oído hablar dellos con alguna burla y mofa».

En su defensa alegó Cascales que Ortiz no cesaba de infamarle ante el general señalándolo como causa de la prisión de Medina, y que habló también en ese sentido a Felipe II cuando fué a visitarle con el mismo general. Añadía haber dicho Ortiz «que fué pecado mortal prenderlo [a Medina]; que aquella mano grande del cardenal [Espinosa] que firmó su prisión, que está en el infierno por haberla firmado» (fol. 19). «Dijo que es público que el dicho Ortiz ha dicho que esta es conjuración de frailes contra Medina; que firmaron contra él el padre fray Francisco de Guzmán, comisario de Indias, y fray Antonio de Córdoba, y fray Juan de Lillo, provincial, y fray Juan de Bobadilla, guardián de Madrid, y fray Gregorio Gavantes, guardián de Mondejar, y el declarante y otros, y le habían rogado a él que firmase en aquella conjuración y no había querido» (fol. 19).

Con referencia a cierta entrevista que tuvo con Ortiz, dice haberle manifestado éste que no podría recobrar la fama mientras no reparase aquella falta. Y replicándole Cascales: «si la salida del padre Medina tarda un mes o un año o más tiempo ¿tengo yo de estar infamado?, le respondió con grande enojo y gran cólera: Padre, no me diga eso, que eso no se lo sufriré, que eso no puede ser, porque Medina sé yo que está inocente; y el cardenal, si no hizo penitencia de aquel pecado de firmar su prisión, yo daré firmado mi nombre que está en el infierno por él; y yo volveré al rey a decille lo que le he dicho, e iré a el Consejo supremo, y desde allí al Papa, y daré voces por la inocencia de Medina; y si me prendieren como a mi tío, préndanme, que yo holgaré de padecer junta-

(1) Alusión a Gingolfo, supuesto autor de una de las cartas de la colección *Epistolae obscurorum virorum*.

ente con Medina; que ya que no seré mártir, padesceré por la inocen-
. Y que esta vez o otra, que no se acuerda, quel dicho Ortiz le ha di-
o quel señor obispo de Segorbe no quiso firmar la prisión de Medina, y
voces sobre que era injusta» (fol. 33).

El general, para justificar el traslado de Cascales, envió al Santo Ofi-
un memorial de cargos contra él. Este rebatió aquellos cargos atribu-
ndolos a enemiga que le tenían los partidarios de Medina, a quienes
ales crecido la indignación que tenían contra mí de la prisión del pa-
Medina con lo que este Santo Oficio ha hecho en amparo mío y de-
sa de su autoridad; que les parece que a trueco que la honra del pa-
e general quede muy intacta, no importa que a mí me infamen sin cul-
. Y temo con mucha razón, según están rabiosos contra mí y temero-
s de que no se entienda la sinrazón por que me castigaron, y que así
e Santo Oficio los castigue a ellos, que me recelo no me levanten al-
n falso testimonio y digan que por aquello me castigaron» (fol. 55). Re-
noce que el general es buen religioso, pero está dominado por su se-
etario fray Adriano, persona insolente y codiciosa, y ruega que se
oceda con mucha cautela en los cargos que se aducen contra él, «por-
e hasta ahora ha sido tanta la persecución que se me ha hecho y las
lumnias que me han levantado y el mal orden con que se ha procedido
las informaciones que se han hecho contra mí, que si no se pone re-
edio al averiguarlas, todo daño se puede temer».

En el desfile de testigos aparece un fray Antonio de Osorio, pariente
Medina y al propio tiempo gran admirador de Cascales. Asegura éste
e Medina sentía cierta envidia del crédito y prestigio de Cascales; que
castigo impuesto a éste por el general «fué sólo por favorecer las cosas
padre Medina y atropellar un hombre tan honrado como el Cascales
(fol. 65); que había dicho el mismo general en Madrid «que si hallaba
iles que hobiesen acusado al padre Medina, que él los había de casti-
r asperísimamente hasta echarlos a galeras», y que un fray Sebastián
ncón, enemigo de Cascales y afecto al general y a Medina, con quien
a Roma, era «el mayor tizón que hay en estos negocios» (1).

---

1) En carta de 7 de agosto de 1573 escribían los inquisidores de Toledo al Consejo, había comparecido ante aquel tribunal fray Antonio Osorio, «y nos dijo que para en la inquisición se estudie bien cómo él y Cascales y los demás sus amigos que tigaban y trataban mal en su Orden, era sólo por la causa de Medina, y que en s no había culpas que meresciesen el tratamiento que se les hacía, y que otros frai- en quien había culpas muy graves y liviandades muy notables, no sólo no se casti- an, sino que eran honrados y favorescidos, que él enviaría una copia de la relacion

Como consecuencia del proceso informativo, Cascales salió absuelto, acordando el tribunal de Toledo a 16 de noviembre de 1573, previa consulta del Consejo, que un inquisidor leyese ante la comunidad de San Juan de los Reyes su sentencia, por la cual se manda «sea restituído en todo aquello que tenía cuando fué sacado de aquí, que es en ser lector y predicador y confesor, con todas las preeminencias a los dichos oficios anejas, lo cual se haga luego por auto que se notifique en el refitorio, junta la comunidad, como se hizo en su privación; y en él se mande que no se saque de aquí el dicho Cascales ni se haga con él novedad alguna sin que primero se dé noticia a este Santo Oficio, para que entienda la causa y provea lo que convenga». En el mismo auto se ordena la reclusión de fray Francisco Ortiz en una celda de su convento sin que se comunique con nadie, y se le forme proceso; «y que se provea esto antes que se acabe la dicha información, atento que es público en esta ciudad, ansí entre frailes franciscanos como entre las otras personas de todos estados, que el dicho Cascales ha sido castigado por haber venido a descargar su consciencia al Santo Oficio haciendo lo que debía, de lo cual resulta desautoridad grande del Santo Oficio y se impide su libre y recto ejercicio y se intimidan las personas que podrían venir a deponer a él, especialmente los frailes franciscos, que están de esto tan atemorizados, como por experiencia se ha visto en los que de ellos se han aquí examinado» (fol. 107).

A la declaración de la inocencia de Cascales se siguió el proceso de fray Francisco Ortiz, su principal acusador y adversario. No se conserva este proceso, pero según se infiere del de Cascales y lo corroboran los inquisidores de Toledo, el cargo principal que sobre él recaía era hablar mal de quienes intervenían en el de Medina, sin exceptuar al mismo inquisidor general Espinosa ya fallecido, de quien decía «cosas muy desacatadas y escandalosas» (1).

Cocluyamos, pues, que los causantes de la prisión de Medina, según se desprende de esta información, fueron, aparte de sus propios deméritos, las acusaciones de sus mismos hermanos en religión.

Volviendo ahora a reanudar el relato de su proceso, diremos que éste se desenvolvía con gran lentitud. Los primeros meses de 1574 se consumieron en peticiones y repulsas del reo acerca de quiénes habían de ac-

---

que había dado al general en la visita, por la cual se entendería ser lo dicho verdad». Leg. 3.071. Hay en este legajo otras cartas en que se habla de las diferencias internas de los franciscanos motivadas por la prisión de Medina.

(1) Carta de los inquisidores de Toledo al Consejo de 29 de mayo de 1873. Leg. 3.071.

ar de patronos en su causa. Primeramente se nombró a Barriovero (1). edina, sospechando que fuera uno de sus calificadores, lo rechazó y pi- ó en su lugar al doctor Loaysa, arcediano de Guadalajara (2). Al fin co- enzaron a actuar ambos indistintamente. Pero el procesado, al respon- r a las acusaciones, llamó ignorante e idiota al que había calificado su ro sobre Escoto; y Loaysa, dándose por ofendido, quería impugnarle r escrito (3). En estas diferencias se pasó casi todo el año 1574. El fran- cano, intrigado por saber quiénes habían intervenido en sus califica- nes, recurrió a diversos procedimientos. Entre otros escribió varios iegos, que los inquisidores sospechaban estar copiados de algún autor signe, para que si la calificación fuese desfavorable, se evidenciase la sión de sus censores (4). No habiendo logrado lo que pretendía, recusó, imero a Loaysa y poco después a Barriovero (5). Los inquisidores tole- nos proponían que se le diese por patronos a teólogos distintos de los lificadores, aunque fuesen franciscanos, pues a los dominicos, por ser mistas, los tenía por sospechosos, si bien «dice que, siendo conoscidos r muy buenos cristianos, no se le dará que sean de la dicha orden» (6).

Al comenzar el año de 1575 el proceso estaba estancado por falta de tronos. Medina había pedido para tales a varios teólogos, casi todos anciscanos y residentes en otras localidades (7). En marzo, ante las de- andas reiteradas del reo, se le señalaron por orden del Consejo a Ba- iovero, Loaysa y fray Nicolás Ramos, franciscano (8). Pero Loaysa se

---

(1) Carta del Consejo a la inquisición de Toledo de 25 de febrero de 1574, libro 578, l. 154 r.

(2) Carta de ídem a ídem de 15 de marzo, libro 578, fol. 159 v.

(3) «Recebimos vuestras cartas de xiij de éste. Y en lo que decís que, habiendo co- unicado fray Miguel de Medina con los doctores Barriovero y Loaysa, sus patronos, respuesta que había hecho para las proposiciones que se le habían calificado del li o que escribió sobre Escoto, en ella impugna lo calificado y dice ser ignorante e ota el calificador, de lo cual se han sentido por haberlas ellos calificado, y el dicho ctor Loaysa quiere escrebir contra la respuesta del dicho Medina y en favor de las lificaciones, y lo mismo quiere hacer contra todo lo que alegare el dicho fray Miguel Medina, y la orden que en semejantes [casos] se tiene y debe guardar...» Carta del nsejo a la inquisición de Toledo, de 18 de mayo, libro 578, fols. 175-76.

(4) Carta de los inquisidores de 21 de abril de 1574 al Consejo. Leg. 3.071.

(5) Carta de los inquisidores de 8 de noviembre de 1574 al Consejo, leg. 3.071, y res- esta del Consejo de 13 de noviembre, lib. 578, fol. 235 r.

(6) Carta al Consejo de 10 de septiembre de 1574. Leg. 3.071.

(7) Carta de los inquisidores al Consejo de 23 de febrero de 1575. Leg. 3.072.

(8) Cf. lib. 578, fol. 275 r.

excusó, y Ramos, que pertenecía al tribunal de Valladolid, tardaría algún tiempo en venir. Entonces se propuso a Medina que, si no quería esperar a su llegada y se conformaba con que fuese un dominico, se le señalaría a Valladares. El no accedió. Por julio estaba ya actuando Ramos (1). Pero entre tanto la quebrantada salud del reo infundía graves temores. En carta de la inquisición de Toledo al Consejo de 16 de junio de este año se informa sobre la gran depresión de ánimo que producían en él estas contrariedades y las consecuencias que podrían tener para su salud (2). Luego parece que quedó conjurado ese peligro. El 4 de septiembre tuvo lugar la vista de su causa (3). A partir de este momento transcurre más de un año sin que se adelante sensiblemente en el pleito, y por octubre de 1576 mandaba el Consejo activarlo todo lo posible (4).

Los calificadores seguían trabajando en la revisión de sus papeles, entre los que aparece el comentario a Oseas. De las *Centurias* se notaron 98 proposiciones (5). El Consejo volvía a insistir para que se terminase cuanto antes con este negocio (6); pero se tropezaba siempre con la resistencia del reo a aceptar los patronos que se le proponían. Al fin se resignó a que fuese el padre Valladares (7).

Después de varias diligencias, a 27 de febrero de 1578 enviaron de Toledo el proceso votado en concordia (8). Pero en el Supremo no se dieron prisa para despacharlo. A 26 de abril avisaban de Todedo que Medina había caído enfermo, y el 28 enviaron un propio, que llegó aquel mismo día a Madrid, con la noticia de que se encontraba grave (9). El Consejo contestó que lo entregasen a su convento bajo fianza para que le administren los sacramentos, y si hubiere fallecido ya, «para que lo enterrasen con la pompa que acostumbran».

La circunstancia de autorizar que se le diese los sacramentos, revela que los cargos no afectaban sustancialmente a la fe. El infeliz religioso fué sacado de la prisión con vida el día 29. El 30 recibió los sacramentos

---

(1) Cartas del Consejo de 22 de junio y de 29 de julio de 1575, lib. 578, fols. 307 v y 316 r.

(2) Leg. 3.072.

(3) Lib. 578, fol. 323 v.

(4) Lib. 579, fol. 26 v.

(5) Cartas al Consejo de 24 de abril y 7 de agosto de 1577, leg. 3.072.

(6) Carta del Consejo de 6 de agosto de 1577, lib. 579, fol. 94 r.

(7) Carta de los inquisidores al Consejo de 24 de agosto de 1577.

(8) Leg. 3.073.

(9) Leg. 3.073.

con mucho fervor, y falleció a primero de mayo con gran resignación. Su entierro fué muy concurrido, asistiendo la Universidad y el clero secular y regular (1).

Después enviaron de Madrid el proceso, y a 15 de Julio consultaban los de Toledo si se agregarían a él las palabras que pronunció al morir. Del Consejo respondieron el 21 que, «atento que es muerto y no se puede hacer más diligencias, ha parecido que no se pongan las dichas palabras» (2).

Hemos querido seguir todas las fases de este enojoso proceso, sobre el que gravitaba siempre la desgraciada *Apología* contra Soto, por la estrecha conexión que guarda con la historia de la teología española del siglo XVI.

Muy loable la pretensión de defender a un hermano, fué con todo, ese proceder para su autor una mancha que como sombra le siguió durante el resto de su vida, precipitándole en las cárceles del Santo Oficio, terroríficas, no precisamente por las incomodidades y torturas que ha propalado la leyenda negra, sino por el sufrimiento moral que sobrevenía al reo al ver quebrantada su reputación y por la incertidumbre de su porvenir. Tratándose, como en nuestro caso, de espíritus cultos de exquisita sensibilidad, aun hoy después de cuatro siglos no puede uno pensar en su triste situación sin experimentar el escalofrío del terror, que precisamente Valdés, su patrocinador, introdujo en esta institución, hasta entonces la más humana de cuantas administraban justicia.

FR. VICENTE BELTRÁN DE HEREDIA, O. P.

---

(1) Carta del padre Rivadeneira al padre Mercuriano, de Toledo a 3 de mayo de 1578, en *Monumenta historica Societatis Jesu*, tomo 57, pág. 819.

(2) Libro 579, fol. 153 v.

# Boletín de Sagrada Escritura

I

## Cuestiones generales.

*Introducción.*—La Introducción General a la Sagrada Escritura (1) que recientemente ha publicado el P. José Balestri, de los Ermitaños de S. Agustín, tiene, entre otras muchas ventajas, la de acumular tal cantidad de erudición y de datos, que ella sola ahorra la lectura de una buena cantidad de libros. Sus cincuenta primeras páginas están consagradas a documentos: los relativos al canon de libros sagrados, los de los últimos pontífices y los de la Comisión Bíblica. En cuatro partes está dividida la obra por el siguiente orden: 1.ª Texto y versiones. 2.ª Canon del Antiguo y Nuevo Testamento. 3.ª Inspiración. 4.ª Hermenéutica y sentidos de la Sagrada Escritura. Toda la importancia se la llevan el texto, las versiones y el canon, pues ocupan aproximadamente la tercera parte de la obra. Por eso hemos dicho que el mérito principal de esta obra es acumular una gran copia de datos que no le sería fácil a cualquiera encontrar, lo cual ocurre sobre todo a propósito de los capítulos de historia. Todo está tratado con gran lujo de erudición selecta: la lengua del A. T., la escritura primitiva, los códices, las diversas revisiones del texto, el texto hebreo oriental y el occidental según las últimas investigaciones; la lengua, material y forma de escritura del N. T., sus diversas lecciones y revisiones; las versiones antiguas de uno y otro testamento sin dejar ninguna; el canon de los libros sagrados con gran cantidad de textos de autores antiguos, Santos Padres, escritores eclesiásticos y opiniones de racionalistas modernos.

(1) P. Joseph Balestri, S. T. M. Ordinis eremitarum S. Augustini, *Biblicae Introductionis Generalis Elementa*. VIII-546 en 4.° Precio 58 liras. Typis Polyglottis Vaticanis. 1932.

Si a las cuestiones más especulativas sobre la naturaleza de la inspiración, la verdad de la Sagrada Escritura, los sentidos diversos y las reglas de hermenéutica no las da tanta importancia como a las anteriores, todavía les toca una parte considerable (págs. 390 534), mucho más que en la introducción de Cornely y otras más que andan en manos de todos. En esas páginas bien intensas expone la doctrina sana de la Iglesia y de los teólogos, revelando en todo un criterio muy objetivo. Creemos sinceramente que esta nueva Introducción General a la Sagrada Escritura es muy recomendable. Si como libro de texto para principiantes podría parecer demasiado grande, como obra de consulta ocupará un buen lugar en cualquier biblioteca, pudiendo ahorrar la adquisición de varios otros libros.

Las dos cuestiones especulativas principales de la Sagrada Escritura son la inspiración y la verdad de la Biblia. De ésta ha disertado el profesor del Colegio Angélico y doctor en Sagrada Escritura P. J. Vosté, en el opúsculo cuya segunda edición apareció hace poco (1). Ya son conocidas las dotes especiales del P. Vosté para exponer las verdades con claridad y precisión, además de la riquísima erudición recogida a costa de largos y constantes estudios. Aquí encontrarán los teólogos, a quienes principalmente se dirige, una exposición clara y precisa de lo que hay que decir hoy según las decisiones de la iglesia y la doctrina corriente de los doctores, sobre la existencia, criterio, naturaleza y extensión de la inspiración; así como algunos principios más fundamentales y ejemplos prácticos para resolver las graves dificultades sobre la verdad de la Sagrada Escritura. Como el pensamiento del P. Vosté estaba ya maduro al hacer la primera edición, no ha encontrado cosa de importancia que corregir en la segunda.

*Loysi y Lagrange.*—Sentiría repugnancia a nombrar juntos a Loisy y al P. Lagrange si el mismo venerable maestro no nos obligara a ello con su última obra (2), porque otros, no sabemos si de mala fe, se han atrevido a compararlos.

El P. Lagrange, a quien en otros tiempos no se quiso comprender, es hoy como un patriarca de la exégesis católica. Su sólida formación teológica, su

---

(1) Fr. Jacobus M. Vosté, O. P. S. Script. Doctor et S. Theol. Mag., Consultor Pontificiae Commissionis Biblicae. *De Divina inspiratione et veritate Sacrae Scripturae.* Editio secunda. 208 págs. en 8.° Romae, Collegio Angelico. 1932 (Opuscula Biblica Pontificii Collegii Angelici).

(2) M. J. Lagrange, des Frères Precheurs. *M. Loisy et le Modernisme.* 252 págs. en 16.° Les Editions du Cerf. Juvisy (Seine-et-Oise). Precio 15 fr., extranjero 18 fr.

profundo espíritu de modestia y sus deseos constantes de servir a la Iglesia, le tuvieron siempre separado como por un abismo de las fluctuaciones de Loisy, originadas, entre otras causas, de su desconocimiento de la teología y filosofía católicas. La Iglesia está exhortando contínuamente a los doctores católicos que no descansen hasta apoderarse de toda la ciencia de los acatólicos para hacerla servir a la fe. Autores como Cornely afirman que «nos es preciso confesar que los Protestantes en sus estudios filológicos e históricos han superado a los católicos hasta tal punto que el intérprete católico que quiera dedicarse con ahinco a la Sagrada Escritura no puede carecer de las obras protestantes, filológicas, históricas y arqueológicas» (1). «Su Santidad León XIII invitó a los sabios católicos a aprovecharse de todo lo que pudiera haber de bueno en las investigaciones y descubrimientos de los que no eran católicos» (Lagrange, p. 165). ¿Supone esto que las verdades bíblicas, cristianas, católicas pueden adquirir nueva luz de las investigaciones de la razón humana? Después de la obra monumental del P. Marín-Sola «La Evolución Homogénea del Dogma Católico», apenas hay aquí más que aclarar ni discutir. Y aquí se revela el profundo sentido cristiano del P. Lagrange, que ha sabido conciliar muy bien la homogeneidad o inmutabilidad substancial de los dogmas católicos, con su evolución sucesiva, que es también esencial a la vitalidad del dogma. Algunos sin embargo parece que no quisieron distinguir ésto de la evolución transformista de Loisy.

La ocasión de la obra que reseñamos son los tres volúmenes de «Memorias» que hace poco publicó Loisy donde trata de probar que «ha sido juzgado injustamente por la intransigencia de la Iglesia» (Lagrange, p. 6). Dos partes contiene la obrita del P. Lagrange. En la primera traza la evolución religiosa de Loisy, desde la época de sus primeros fervores en el seminario hasta el año 1927. La segunda es como una exposición doctrinal y refutación del sistema Grande interés despierta, en la primera parte, la pintura de la crisis interior de ese espíritu que, sin el fundamento de una formación sólida, se dejó arrastrar por filosofías relativistas hasta caer en el abismo. Más importante es el capítulo que dedica a la «Revue Biblique» y a la escuela de Jerusalén. Ahí se puede apreciar cómo nacieron dirigidas por las más sanas orientaciones de la Iglesia, y aunque Loisy empezó a colaborar en la revista, como en otras muchas revistas católicas, pronto se descubrió el gran abismo que separaba los dos criterios. El capítulo que se refiere a la «Iniciativa de León XIII» pone aun más de manifiesto la gran diferencia que existía, ya en sus mismos oríge-

(1) Véase J. Ballestri. Biblicae Introductionis Generalis Elementa (prólogo).

nes, entre el modernismo y el método histórico de la Escuela Bíblica. En fin, léase la segunda parte de la obra, que en ella se encontrará doctrina precisa sobre la esencia del modernismo de Loisy: la característica de su empresa; la noción de Dios y de la inmortalidad del alma; la persona de Jesús según la exégesis de Loisy. No ha escrito este libro el P. Lagrange con intención de hacer su apología, porque ahora ya no la necesita, sino para responder a los ataques de Loisy contra la Iglesia y demostrar que lejos de haberle condenado injustamente, «la Iglesia no podía substraerse al deber de condenar lo que era una muy grave herejía. Aquellos para quienes la cosa era todavía un poco dudosa se admirarán de que la autoridad haya soportado tanto tiempo».

*El problema de Jesús.*—A los conferencistas y apologistas prácticos se les debe aconsejar la obra del P. Braun (1) sobre el estado actual de las controversias acerca del problema de Jesús. Son conferencias pronunciadas con gran aceptación en Bruselas. Empieza con el siglo XX y no se extiende a todas las corrientes ni a todos los autores, sino a algunos que son los principales. Empieza con Harnack en su obra «La esencia del cristianismo». En total siete sistemas, que según cree el autor, agotan todas las explicaciones posibles fuera del cristianismo: el protestantismo liberal; los tres mesianismos, el ficticio, el político y el escatológico; los que discuten la existencia histórica de Jesús; la escuela de «las formas literarias», y el eclecticismo de M. Gognel. Todo esto es exposición de sistemas sin entrar exprofeso a criticarlos. Sólo en el último capítulo se hace apologética positiva exponiendo el valor del testimonio evangélico sobre Jesús, considerado de modo especial en S. Marcos, y el valor del testimonio de Jesús sobre sí mismo. El estilo sencillo de movida conversación aumenta el encanto de la obra.

*La poesía bíblica.*—Un tan gran especialista como E. Dhorme ha escrito un libro de divulgación sobre la poesía bíblica (2) que debería andar en manos de todos los amantes de la literatura. En el primer capítulo explica lo que es la poesía en general, la poesía bíblica y la prosodia hebráica. Son hermosísimas sus observaciones sobre la esencia de toda poesía, que requiere necesariamente capacidad para sentir, se inspira en la naturaleza, Dios o el hombre, y se expresa en forma rítmica. En el segundo capítulo dice cosas muy buenas sobre los caracteres de la poesía bíblica, que es en la que mejor se rea-

(1) François Marie Braun, O. P. *Où en est Le Problème de Jésus?* 414 págs. en 8.° 36 fr. belgas, 24 fr. franceses. Éditions de la Cité Chrétienne. Bruxelles. 1932.

(2) E. Dhorme. *La poésie biblique* (La Vie chrétienne). 212 págs. en 16.° Bernard Grasset. París.

liza el ideal poético, ya que no es posible encontrar en ninguna parte almas más inspiradas. Pero como la historia de Israel es tan variada, así la inspiración de sus poetas toma diversas formas, dando lugar a variados géneros literarios: profecías, salmos, cantos de circunstancias, poemas didácticos, drama e idilio, elegías. Algunos quieren sujetar la poesía hebráica a un metro riguroso. E. Dhorme cree hay una medida interna, dentro del espíritu del poeta inspirado, pero que exteriormente se manifiesta con desigualdad de versos y estrofas. De esto en particular trata en el tercer capítulo, defendiendo que fuera del paralelismo, no se debe buscar medida rigurosa. Pero lo que quizá haga más apreciable la obra es la segunda parte: una antología de las 30 poesías que parecen representar mejor el alma de Israel. Es una traducción directa que no merece más que alabanzas.

*Los griegos y el Evangelio* (1).—Sobre este tema tenemos el deseo de hablar más despacio en un artículo especial. Ahora nos contentamos con presentar dos obras paralelas, una antigua y otra nueva, una de la colección católica «Estudios Bíblicos» y otra de la colección alemana libre «Manual del Nuevo Testamento», dirigida por Hans Lietzmann. A pesar de que las dos obras tienen el mismo tema y tienden al mismo fin, podemos decir que apenas se repiten en nada, sino que se completan. Ambas están escritas a conciencia, pero en su criterio se encuentran bastantes diferencias.

La colección de «Estudios Bíblicos» que contaba con comentarios a la mayoría de los libros del Antiguo y Nuevo Testamento y una Gramática monumental del griego bíblico, necesitaba urgentemente dos obras introductorias sobre el judaismo y helenismo comparados con el Nuevo Testamento. El estudio del judaismo lo ha hecho cumplidamente el P. Lagrange en su magnífica obra que ya conocen nuestros lectores: «El Judaismo antes de Jesucristo». También tuvo intención de hacer lo mismo respecto a los griegos, pero se resolvió a dejarlo «a fuerzas más intactas». *(L' Ideal* .. Pref. del P. Lagrange). El P. Festugière aunque no tenga todavía esa formación tan acabada del P. Lagrange para describirnos en breves líneas los rasgos más salientes del helenismo y del Evangelio, es de grandes esperanzas por su formación

(1) A. J. Festugière, O. P. *L' Ideal religieux des grees et l' Evangile.* Préface par le R. P. M. J. Lagrange, O. P. (Etude Bibliques). 340 págs. en 4.° 60 fr. J. Gabalda et C.ie, Editeurs. Rue Bonaparte, 90. 1932.

D. Dr. Paul Wendland. *Die Hellenistisch römische Kultur. Die Urchristlichen Literaturformen.* (Handbuch zum Neuen Testament). Zweite und dritte Auflage. 448 páginas en 4.° con 5 grabados en el texto y 14 láminas fuera de texo. 12 marcos en tela. J. C. B. Mohr. Tübringen. 1912,

técnica. Como antiguo alumno de la Escuela Normal Superior y antiguo miembro de las Escuelas francesas de Arqueología de Roma y de Atenas ha podido entrar a fondo en los problemas del helenismo bajo la competente dirección de sabios especialistas. Tales son las condiciones de la obra: «El ideal religioso de los griegos y el Evangelio».

Muchísimos puntos de vista se presentan en el estudio del helenismo y de ninguno se puede decir que no tenga relación con el Evangelio. Porque el helenismo como política sirvió para preparar los caminos de los apóstoles; el helenismo como sociedad ofrece también muchos puntos de contacto, y el helenismo como filosofía tampoco hay duda que ha influído de una manera u otra en el cristianismo. El P. Festugiére se fija sólo en lo principal, en la religión, y aun esto de una manera limitada en cuanto al tema y en cuanto a los sujetos, según ahora veremos. Pero no se puede negar que ha sabido buscar el punto más vital. Y aunque decimos que se ha fijado sólo en la religión, como ésta la ha estudiado de una manera particular en los filósofos, podemos decir que en cierta manera ha juzgado también de la filosofía en relación con el Evangelio. Consta la obra de las siguientes partes: Introducción: el ideal griego. Primera parte: la Filosofía. Segunda parte: la religión. Y por fin cinco *excursus* que ocupan ellos solos la mitad de la obra. En la introducción nos presenta el ideal de formación que los griegos proponían a su juventud para llegar a ser un *caballero, gentlemen, l' honnête homme*. Ideal rico en virtudes y cualidades estéticas que formaban el καλοκἀγαθός, pero que tenían muchos inconvenientes. Porque además de que bajo tanta belleza se ocultaba un fondo de «basura», como indica el autor y ha señalado claramente el P. Allo, era un ideal para muy pocos y estaba lleno de amarguras. Además que nadie podía pretender realizarlo plenamente sin excitar los celos de los dioses, los únicos que tenían derecho a la felicidad completa.

En los cinco capítulos de la primera parte dedicada a la filosofía, pasa revista a los cinco principales sistemas filosóficos: Platón, Aristóteles, Epicuro, los Estóicos, los Neo-pitagóricos, para ver si cambian ese ideal. Platón, espíritu elevadísimo, gracias al cual la humanidad se ha orientado por primera vez de una manera decisiva hacia lo eterno, nos presenta un dios que no habla al hombre, pues no es más que causa final sin ser inteligencia. Aristóteles aclaró el concepto de dios uniendo la idea de bien con la de inteligencia, pero religiosamente decayó respecto a Platón, porque, además de presentar un dios que no se preocupa del mundo, negó la inmortalidad del alma. Epicuro, aunque no lo quiere confesar, es discípulo consecuente de Aristóteles: si dios o los dioses no se preocupan de los hombres, tampoco los hombres se deben preocupar de los dioses; el ideal del hombre debe ser desechar todas las preocupa-

ciones. El estoicismo parte de los mismos principios, aunque saca por otro lado las consecuencias: ya que el mal no puede ser remediado ni por nosotros ni por los dioses, lo mejor es negar su existencia. El Neo-pitagorismo, a pesar de las apariencias, no ofrece un ideal más consolador: la Mónada, su dios supremo, no es un dios que pueda escuchar las oraciones de los fieles porque no es dios personal. Esto es lo que ofrecían los filósofos para consuelo de la humanidad. El resultado es una inquietud, una desesperación general de adquirir la felicidad. Con razón empieza la segunda parte con un capítulo dedicado al fracaso de los filósofos (cap. I), capítulo que se lo da hecho Cicerón en su obra *de natura deorum*. El resultado de toda la filosofía es una desesperación general, sintiéndose todos sometidos a la ley inexorable del destino, la necesidad, el hado (cap. II de la Heimarmene). Desengañados de la filosofía recurrieron, para satisfacer sus ansias, a los misterios y al misticismo (cap. IV y V). En el cap. V recoge numerosas inscripciones conmovedoras, donde se manifiestan las creencias populares en la inmortalidad. El último capítulo es una conclusión de todo lo precedente: en el alma griega se sienten ansias vivísimas que se consideraban impotentes para satisfacer. Era necesaria una redención venida de fuera. Los cinco *excursus*, por demás interesantes, tratan de los orígenes de la idea de Dios en Platón; de la división *cuerpo-alma-espíritu* en 1 Tes. $5^{23}$ y la filosofía griega; de Aristóteles en la literatura griega cristiana hasta Teodoreto; de Marco Aurelio comparado con San Pablo; del valor religioso de los papiros mágicos. La obra, aunque el autor, con demasiada modestia, la dirige a los estudiantes de Teología, es importantísima para los especialistas, ya por la documentación riquísima que ofrece en las notas, ya por los diversos puntos de vista originales.

La obra paralela de Wendland (1) es de un plan más completo y más armónico, y su pensamiento más maduro, si bien el criterio que le guía no lo tengamos por tan sano. Si el P Festugière estudió los griegos hasta el Evangelio, Wendland se interesa de un modo particular por el período helenista y no termina con el Evangelio sino que sigue todavía hasta algunos siglos después. Esto tiene su fundamento, porque el helenismo continuó desarrollándose, independientemente del Cristianismo, durante el primer período de la era cristiana, y precisamente en esta última forma es como se rozó con el Evangelio. Pero no se puede negar que muchas ideas del helenismo posterior recibieron influencias cristianas, y por eso puede ocurrir que lo que se llama helenismo no lo sea con toda propiedad. Después de poner bien de relieve en el capítulo I la significación del helenismo en la historia universal, entra a exponer la

(1) WENDLAND, *Die Hellenistisch*. Véase nota anterior.

esencia del helenismo y la del mundo romano que entra también de lleno en el plan de esta obra. Trata de averiguar las características del estado y sociedad griega y romana (cap. II). Expone las ideas entonces nacientes de cosmopolitismo e individualismo (cap. III). Trata luego del ideal de cultura, empezando por los sofistas, Platón, Aristóteles, el Pórtico, Epicuro, la Academia; continuando por la conquista de Roma, en la reñida lucha de filósofos y retóricos; y terminando con el nuevo florecimiento de la cultura en Grecia, desde Adriano (cap. IV). Pero a los filósofos no se les debe considerar solamente en sus sistemas que han llegado hasta nosotros sino también en la influencia temporal que entonces ejercieron con su propaganda, su predicación popular y su especie de ministerio apostólico. Una cantidad enorme de «prensa» efímera corría en esos tiempos, que influyó poderosamente en la formación espiritual del pueblo. La significación de toda esta variadísima propaganda y su relación favorable o desfavorable con el evangelio no es para despreciar (cap. V). Al capítulo de la filosofía sigue naturalmente el de la religión. Aquí no se puede enfocar la cuestión sin tomarla desde sus principios. La primitiva religión, a pesar de sus obscuridades, que no se pueden aclarar más que por analogía con el origen de las demás religiones, parece fué bastante distinta de la representada por Homero.

La mística popular siguió por otros derroteros porque le agradaban los dioses de la tierra más que los dioses aristocráticos del Olimpo. Los pensadores jónicos secundaron con su crítica la animadversión contra la mitología homérica. En Atenas la cuestión fué mucho más lejos, porque se planteó sobre toda religión en general, prevaleciendo la tendencia criticista, si bien por la fuerza de la costumbre y por espíritu patriótico se conservaba la religión antigua, interpretada y acomodada a las nuevas circunstancias. De este modo va desfilando el ateísmo de Demócrito, la crítica despiadada de los sofistas, la religión mística de Platón y la estética de Aristóteles, el panteísmo y determinismo del Pórtico conciliable con el respeto a todas las tradiciones milológicas alegorizadas, etc., hasta la adoración del *hado* y *destino* en tiempo de Alejandro. Como los dioses filosóficos y nacionales se esfumaron en abstracciones, hubo que buscarse dioses entre los hombres: unas veces se divinizó a los héroes, otras veces a los soberanos. O bien se llamó a los dioses extraños, sobre todo de Oriente, dando ocasión a un confuso sincretismo y a una mística esotérica (cap. VI). Un proceso parecido siguió la religión romana, que si al principio era tal como convenía a un pueblo sobrio de labradores y pastores, pronto se confundió del todo con la griega, viniendo a parar necesariamente en el mismo triste fin. Helenización, sincretismo, muerte de la religión antigua, divinización del Estado mismo en la persona del Cé-

sar, tales son los pasos de la religión romana (cap. VII). El problema más difícil es el del sincretismo y gnosticismo (cap. VIII), sobre todo por la dificultad de penetrar en el intrincado laberinto de las diversas gnosis. Expuestas las líneas generales de lo que es el helenismo, ya podía el autor proceder a compararlo con el judaísmo (cap. IX) y con el Cristianismo. La comparación con el judaísmo podía habérsela ahorrado, porque todos los puntos que él trata estaban ya tratados en la obra de Bousset de la misma colección. La comparación con el Cristianismo la había venido haciendo el mismo Wendland en el curso de la obra. Pero en el último capítulo resume los principales puntos de contacto. Aquí Wendland ha caído en perniciosos errores al juzgar la influencia del sincretismo sobre los dogmas cristianos. Sostiene con mucha seriedad que el Cristianismo es algo completamente distinto de todas las filosofías y religiones paganas; pero para él la esencia del Cristianismo no implica los dogmas que nosotros consideramos como fundamentales sino únicamente una moral altísima. Por lo demás, de la moral cristiana dice cosas buenísimas, poniéndola muy por encima de todo cuanto había creado la antigüedad.

La obra de Wendland contiene todavía una segunda parte, que mejor dicho es otra nueva obra, encuadernada en el mismo volumen: Las formas literarias del Cristianismo primitivo (1). No es una introducción al Nuevo Testamento que supone sabida, sino un estudio dedicado exclusivamente a los problemas de forma o género literario, poniéndolos en conexión con otros escritos profanos contemporáneos. No se ha limitado a los canónicos sino que ha mezclado con ellos otros libros como los apócrifos y las obras de los apologistas cristianos.

*Diccionario.*—El diccionario hebreo-arameo de König (2) ha de hacer mucha competencia al clásico de Gesenius. Ante todo, para los no especialistas tiene la ventaja de que, siendo absolutamente completo, es mucho más barato; y para los profesionales se le puede considerar como obra necesaria de consulta por las muchas particularidades que su sabio y original autor ha sabido darle. Las ventajas científicas consisten, en primer lugar, en la explicación lógico-psicológica de los diversos significados de una misma palabra. En segundo lugar en la explicación del significado de los nombres propios. Y en tercer lugar en que el diccionario refleja, a propósito de cada palabra, la opi-

(1) Véase pág. 72 nota.

(2) Eduard König. *Hebräisches und aramäischas Wörterbuch* zum Alten Testament. Vierte und fünfte vermehrte Anflage. X-682 pág. en 4.° 9 marcos. Dieterich'sche Verlagsbuchandlung. Leipzig. 1931.

nión autorizada del autor acerca de las innumerables cuestiones filológicas y exegéticas que se presentan con motivo de la misma. A esto se añade dos ventajas que se pueden llamar científicas: el poner al lado de cada palabra hebrea la correspondiente en otras lenguas semíticas, árabe, etiópico, asirio, arameo, y el añadir la explicación de los signos masoréticos. Como ventajas únicamente prácticas son de notar la inserción, en su orden alfabético, de las formas difíciles de hallar.

*Manuscritos* (1).—El joven exégeta agustino, P. Llamas, ha dado muestras de sus dotes selectas y formación acabada, en los artículos que ha venido publicando en «Religión y Cultura»: «El profeta Zacarías y la Pasión de Jesús», «San Agustín y la multiplicidad de sentidos literales en la Escritura». «Documentos inéditos para la historia jurídica de las aljamas hebreas de Toledo y Molina». Ultimamente ha publicado en la misma revista, y reproducido aparte, un interesantísimo estudio sobre un manuscrito que él ha reconocido ser el principal ejemplar directo del texto hebreo complutense. Se ha creído generalmente, sobre todo desde que Ginsburg escribió su «Introducción a la edición masorética crítica de la biblia hebrea», que el manuscrito que sirvió de ejemplar directo es el A-I 21 de la Universidad Central de Madrid; pero el P. Llamas prueba, con muy buenas razones, que el principal ejemplar, el preferido para la gran edición de Cisneros, es el G-I-5 del Escorial.

La (2) sociedad de ciencias de Gotinga está realizando una obra verdaderamente grande para la restitución del texto de los Setenta. No sólo han trabajado por recoger y estudiar los manuscritos y versiones antiguas sino que también procuran hacer buenas ediciones de los primitivos comentaristas. Entre éstos ocupa lugar prominente el comentario de Teodoreto de Ciro a Isaías, porque es un nuevo testigo del texto de Luciano, además de las citas que contiene de las versiones de Aquila, Symmaco y Teodoción. De tan importante comentario no teníamos hasta ahora más que la edición de Jac. Sirmond que se había tenido que contentar con lo que las catenas presentaban bajo el nombre de Teodoreto. Parecía perdido el verdadero texto completo. Pero Möhle

---

(1) P. José Llamas, O. S. A., Licenciado en Sagrada Escritura y Profesor de Ciencias Bíblicas en el Monasterio del Escorial. *Un manuscrito desconocido, ejemplar directo del texto hebreo complutense*. Estudio publicado en «Religión y Cultura». 39 páginas y 2 fotografías. Escorial, Imprenta del Monasterio. 1933.

(2) Aug. Möhle. *Theodoret von Kyros Kommentar zu Jesia* (Mitteilungen des Septuaginta-Unternehmens der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen). XXVIII-272 págs en 4.° 20 marcos. Weidmannsche Buchhandlung. Berlín, 1932.

ha tenido la suerte de encontrar un manuscrito en Constantinopla. Aunque apareció en estado desastroso, medio consumido por la humedad, el editor se ha ingeniado para reconstituir con toda certeza un 95 por 100 del texto. Su edición consiste, pues, en la publicación de tan importante manuscrito, llenando las lagunas con los fragmentos anteriormente conocidos, y en lo que toca a las citas bíblicas, con manuscritos de la revisión de Luciano. Como las citas bíblicas del manuscrito principal han sido todas subrayadas, se las encuentra a primera vista.

*Anuario.*—El Anuario (1) del Colegio Hebreo de Cincinnati, cuyos volúmenes precedentes hemos presentado en el número de Julio Agosto de 1932, contiene estudios muy dignos de atención. Una buena parte de esos artículos se refieren a asuntos del judaísmo, pero otros muchos tratan problemas del Antiguo Testamento. No siendo posible, en las pocas líneas de que disponemos, hacer crítica de cada uno de sus largos artículos, debemos contentarnos con anunciar sus temas. J. Morgenstern ocupa las 150 primeras páginas con la continuación de su estudio sobre el libro del pacto *(The book of the covenant)*. Es de advertir que, a pesar de todos sus esfuerzos, sus teorías dejan bastante en el excepticismo. W. J. Chapman se ocupa del dato cronológico palestinense 750-700, comparado con el canon asirio. A. Kaminka hace un estudio muy documentado sobre el texto del libro de los Proverbios en los Setenta y en el Targum, S. B. Finesinger dedica un articulo al *shofar*. El secretario del Colegio Sh. H. Blank describe un manuscrito hebreo de la biblioteca del Colegio, que puede servir para ilustrar la tradición de otros manuscritos más importantes. H. Lichtenstein publica un ensayo sobre la historia del «rollo de los ayunos» (Fastenrolle). E. Stein estudia la peroración homilítica en el Midrasch. V. Aptowitzer publica ensayos sobre la literatura gaónica. I. Bettan presenta la figura del predicador E. Suntshitz. A. Z. Idelsohn se ocupa de un interesante asunto litúrgico *(The Kol Nidre Tune)*. M. Friedmann trata la cuestión de la participación de las mujeres en el culto. A. G. Duker presenta una larga lista bibliográfica de literatura ruso-judía. Por fin A. Cronbach hace un estudio muy curioso de psico-análisis del judaísmo.

## II

## Antiguo Testamento.

No (2) hay en todo el Antiguo Testamento problema más fundamental y de

(1) *Hebrew Union College Annual*. Vol. VIII-IX. 1931 32. 740 págs. en 4.° Cincinnati.

(2) Wilhelm Möller. Die Einheit und Echtheit der 5 Bücher Mosis (Veröffentli-

que más obras se escriban que la autenticidad del Pentateuco. Las teorías de Wellhausen que durante mucho tiempo subyugaron las inteligencias de los críticos independientes, se pueden considerar hoy en crisis. Pero no del todo, porque lo que nació como doctrina revolucionaria hoy parece haber prescrito para muchos como una tradición sagrada. Todavía hay, pues, una gran fuerza de opinión a favor de la teoría de las cuatro fuentes tal como la concibió Wellhausen. Un ejemplo bien claro tenemos en la obra popularísima de E. Sellin «Introducción al Antiguo Testamento». Esta es la que toma W. Möller como ejemplo concreto de la opinión wellhausiana, y contra la que dirige principalmente sus ataques en el libro que vamos a presentar.

Con esto queda dicho el carácter más saliente de la obra de Möller: es eminentemente conservadora, defendiendo con gran firmeza la unidad y autenti cidad de los cinco libros de Moisés. Un libro de VIII-475 págs. en 4.° y letra menuda para exponer la autenticidad del Pentateuco. Y con todo resulta muy deficiente en algunos puntos, por ejemplo en el de la unidad de santuario, que es considerado por muchos como el argumento decisivo. En cambio en otros temas está muy completo, v. gr., en el estudio de los caracteres literarios, para lo que ofrece un verdadero arsenal de datos.

Empieza con una larga sección sobre la labor destructora y constructora de los críticos en el Pentateuco. Luego pasa a analizar los diversos puntos que se consideran en esta cuestión: las partes post-mosaicas, el testimonio del mismo Pentateuco, el lenguaje, los lugares paralelos, las contradicciones. Una gran parte la dedica luego al testimonio de la tradición, buscando todos los vestigios del Pentateuco desde los tiempos posteriores al destierro, hasta Josué. Un estudio muy detallado del testimonio del Pentateuco mismo lleva lógicamente a la demostración de la unidad de los cinco libros. Por fin insiste con una energía inusitada en el argumento que considera acaso como el más fuerte: el testimonio de Jesucisto y de los apóstoles. Con grande energía acomete contra los que toman las palabras de Jesucristo como una acomodación al lenguaje corriente de su tiempo y no como un testimonio formal de la autenticidad mosaica del Pentateuco.

En conclusión: W. Möller, sin estar dentro del catolicismo, defiende la tesis que es corriente entre nuestros autores. Los argumentos y modo de exponerla son también muy semejantes. Como a la obra han precedido otros ensayos sobre el problema del Pentateuco, y un trabajo paciente «de 36 años», ya se puede suponer cuántas observaciones, cuántas citas y cuántos datos de mil

---

chungen des Bibelbundes). VIII-480 págs. en 4.° 15 marcos. Selbstverlag des Bibelbundes. Bald Salzuflen, 1931.

clases se pueden hallar aquí acumulados. Es, pues, este un motivo suficiente para recomendarla, por lo menos como libro de consulta. En lo que toca a nuevas orientaciones, vistas originales o sintéticas, es cosa que no depende de la mucha erudición y ni siquiera de los muchos años de estudio, sino del genio personal del autor; y en este punto nuestras alabanzas no pueden ser sin reservas, porque el genio sintético parece haberse dejado ahogar en medio del inmenso cúmulo de materiales, sin acertar a hacer afirmaciones claras y lógicas.

A propósito de la obra anterior de Möller hemos hecho notar con extrañeza que no haya tratado más a fondo la cuestión de la unidad de santuario para resolver el problema del Pentateuco. El profesor de la universidad de Bonn, Ed. König (1), que se ha distinguido entre todos los protestante en combatir las teorías de Wellhausen, ha estudiado muy a fondo ese punto. Se trata sobre todo de saber si las prescripciones deuteronómicas sobre la unidad de santuario han estado en práctica desde los tiempos antiguos o no. Ed. König había tratado la cuestión a fondo en otras ocasiones, principalmente en su comentario al Deuteronomio, pero una nueva polémica ha dado origen al presente opúsculo. Oestreicher se había atrevido a negar que la reforma de Josías hubiera sido de verdadero efecto, fundándose para ello en una distinción entre «templo» y «lugar alto». Cree dicho autor que aun después de la reforma de Josías, y bajo su mismo reinado, continuaron funcionando los lugares altos al lado del templo. Pues, a la refutación de esta peregrina teoría se dirige el opúsculo de König.

En (2) la colección pequeña de «Estudios Bíblicos», destinada sobre todo a los estudiantes y a las personas cultas en general, ha aparecido una obra que no dejarán de leer cuantos quieran iniciarse a poca costa en la lectura de los profetas. No hay quien no quiera leer, a lo menos alguna vez, las magníficas profecías de Amós, Isaías, Jeremías, Daniel, Malaquías, y sin embargo, empezando a leer, pronto se desanimará al ver que muchas cosas no sabe a que se refieren. Manejar un comentario científico no es para todos, además de que lleva mucho tiempo. De aquí la ventaja de un manual brevísimo, que sin dejar de ser rigurosamente crítico esté al alcance de todos los grados de cultura. El

---

(1) Ed. König. *Zentralkultstätte und Kultuszentralisierung im alten Israel* (Beitrage zur Förderung christlicher Theologie). 84 págs. en 8.° 2,50 marcos. C. Bertelsmann-Verlag. Gütersloh. 1931.

(2) J. Chaine. *Introduction a la lecture des prophètes* (Etudes Bibliques). 274 páginas en 16.°, 10 láminas, un croquis y dos mapas. 20 francos. J. Gabalda. 1932.

profesor de Sagrada Escritura en las facultades católicas de Lyon, J. Chaine, ha tenido el acierto de comprender la principal raíz de las dificultades. Los profetas son obscuros porque hablan a épocas distintas de la nuestra y aluden a hechos variados de la historia de su tiempo. Lo que él ha hecho es resumir esa historia y poner a cada profeta en el marco que le corresponde. Todos los que lean esta obrita se orientarán en la lectura de los profetas y cobrarán grande amor a su lectura.

Nadie (1) desconoce la importancia excepcional que en todos los tiempos se ha dado al texto de Isaías $11^2$ sobre los dones del Espíritu Santo, en que se funda, en buena parte, la doctrina teológica sobre los dones. Estudiar la historia de su exégesis en todos los siglos del cristianismo, casi equivale a hacer la historia de la mística. Y puesto que los críticos presentan dudas en cuanto al texto y en cuanto a su interpretación, no hay cosa más importante que recurrir a los escritores antiquísimos para tomar la tradición exegética desde sus principios. Esto ha hecho el Dr. K. Schlutz dedicando una obra al estudio de dicho texto en los cuatro primeros siglos. Aunque no lo dice en el título, tiene la intención de averiguar las posibles influencias de la exégesis de Filón en la exégesis patrística. En la exégesis occidental se aducía el texto para probar la unión de la divinidad y de la humanidad en Cristo, añadiendo además que esa plenitud de gracias recibida por Jesucristo se derivaba sobre el cristiano. En el número *siete* no reparaban como la iglesia oriental, que, quizá por influencias filónicas, gustaba mucho de especulaciones sobre ese número sagrado.

Ya (2) es conocido de nuestros lectores el plan del comentario al Antiguo Testamento que se publica bajo la dirección del Dr. Ernst Sellin.

A esa serie corresponde el comentario al profeta Jeremías, compuesto por el profesor P. Volz. De este mismo autor hemos visto ya el comentario a la segunda parte de Isaías, que es del mismo estilo. Es un comentario rigurosamente científico con las mismas aspiraciones a la originalidad que los demás comentarios modernos. Las cuestiones de crítica literaria, en que está Volz muy versado, tienen también aquí lugar importante. Pero lo que tiene de nue-

---

(1) Dr. K. Schlutz. *Isaías 11,2* (Die sieben Gaben des Hl. Geistes) in den ersten vier christlichen Jahrhunderten. XIX-174 págs. en 8.° 9 marcos. Aschendorf. Münster i. W. 1932.

(2) D. Paul Volz. *Der Prophet Jeremia* übersetzt und erklärt. 2 Auflage. (Kommentar zum Alten Testament herausgegeben von Prof. E. Sellin) LII-450 págs. en 4.° 22,50 marcos en rústica y 25,20 encuadernado. A. Deichertsche Verlags buchhandlung. Leipzig. 1925.

vo es que no se dirige exclusivamente a especialistas sino también a los «estudiantes, párrocos, profesores de religión y amigos de la Biblia». Para este fin, además de suprimir las cuestiones menos importantes de crítica, ha dado toda la importancia a los problemas teológicos, tratando de penetrar en el alma de Jeremías, su espíritu profético, su piedad, las características de su vocación, sus luchas contra el espíritu entonces reinante. Estas son las tendencias del autor, pero que en realidad haya conseguido sus intentos es cosa que se debería examinar más despacio. Por de pronto a todos los que no son luteranos les hará estar un poco prevenidos el deseo que manifiesta en el prólogo de profundizar en el espíritu de Lutero para buscar semejanzas modernas a Jeremías. Sin duda esta tendencia hace que exagere algunas notas del profeta. Es cierto que Jeremías luchaba contra las tradiciones de su tiempo, contra los excesos del culto, contra la confianza vana en el templo, y propugnaba una religión más interior escrita en las tablas del corazón; pero de ahí a pensar que rechazaba de plano todo el culto y demás manifestaciones externas de religión, hay un abismo. Salvo algunas exageraciones de éstas, que ocurren de vez en cuando en la obra de Volz, su comentario es muy apreciable. Se muestra siempre muy respetuoso, bastante conservador, enemigo de las fantansías de los críticos modernos.

Sólo algunos puntos en particular podemos notar aquí. Jeremías, nacido hacia el 650, pertenecía a una familia sacerdotal que, aunque residía en Anatot, probablemente ejercía su ministerio en Jerusalén, pues podía venir fácilmente, no distando más que dos horas de camino. Verdaderamente hermosa y sabia es la síntesis que hace Volz de la vida de Jeremías, puesta en el cuadro de los acontecimientos nacionales e internacionales. De todo ello se saca que Jeremías era al mismo tiempo y de modo eminente, un hombre de Dios y un hombre de su tiempo. Todos los acontecimientos internacionales repercutían en Jerusalén y en Jeremías, que hizo cuanto pudo por salvar a su patria, aunque por seguir procedimientos muy nobles, que sus contemporáneos no podían comprender, tuvo que sufrir grandes trabajos. Con grande interés se leen las finas observaciones que hace sobre el carácter tan humano y tan divino de Jeremías. Ese carácter se saca considerando atentamente los numerosos detalles de sus profecías, que nos descubren las interioridades de su espíritu. Como profeta es muy original. Aunque todavía es, como sus predecesores, el enviado, órgano y boca de Dios, que anuncia acontecimientos con la solemnidad y la certeza que corresponde a la palabra divina, pero Jeremías toma una modalidad muy propia. Esa palabra divina la juzga él por sí mismo y pide pruebas de que es verdadera. Se puede decir que Jeremías no está sólo al lado de Dios sino también al lado del pueblo, por quien siente una compasión ex-

traordinaria. En él prevalece, con mucho, el papel de predicador, educador y censor, sobre el de vaticinador. En cuanto a la relación de Jeremías con la religión de su tiempo, no hay duda que niega todos los derechos a todos los dioses que no son Jahvé y combate con gran energía el culto que se celebraba en los lugares altos. La cuestión tan debatida de la intervención de Jeremías en la reforma de Josías, la resuelve Volz de una manera ecléctica, diciendo que al principio la miró con simpatía y después con indiferencia. Más dice: que después que vió cómo la reforma no servía más que para darles una confianza vana en las prácticas exteriores de la religión, rechazó de plano todo el culto: en lo cual no hay duda que exagera mucho el autor. Admite Volz que Jeremías no es sólo predicador de calamidades sino que tiene una gran esperanza en el porvenir de su patria. Judá tiene una gran misión para el porvenir, muy superior a las pretensiones político-religiosas de los falsos profetas, porque trasciende las limitaciones nacionalistas. También es digna de mención la descripción que hace de Jeremías como «orador», «poeta», «escritor».

En cuanto al libro mismo, defiende la autenticidad substancial de las profecías, distinguiendo en este respecto cuatro categorías: a) unas profecías serían redactadas por Jeremías mismo; b) otras por Baruc al dictado Jeremías; c) otras por Baruc solo, aunque en este caso pudo tener las noticias de Jeremías mismo; d) otras serían añadidas posteriormente. De Jeremías mismo ha de ser el primer núcleo de la obra y lo principal de las demás profecías. Las grandes adiciones posteriores que admite Volz son: $10^{1-16}$; $17^{5-13}$; $17^{19-23}$; $25^{15-38}$; $33^{1-13}$; $33^{14-26}$; 46-52. En lo que toca al orden de las profecías, apenas hay autor que acierte a razonar el orden actual. Con todo, Volz, sin hacer muchos cambios, logra dar una explicación pasable.

El profeta Ezequiel (1), figura tan destacada en la historia de la cautividad de Israel, no es apreciado por la generalidad del público en su justo valor. Quizá haya contribuído a ello su lenguaje simbólico que ha impedido a muchos penetrar en su profundo espíritu profético. Por eso necesita de comentarios claros, breves, sugestivos que pongan de relieve las bellezas que se ocultan debajo de tanto simbolismo. Tal es el comentario publicado por L. Tondelli. Su traducción es clarísima y correcta. Las correcciones del texto, que tanto suelen embrollar los comentarios, son muy sobrias. Y es de notar que siempre ha tenido el acierto de hallar con esas levísimas enmiendas un sentido muy obvio. El comentario es también muy breve, pero siempre oportuno y crítico, aunque sin meterse muy a fondo en disquisiciones eruditas. Es en fin

(1) L. Tondelli. La Profezie di Ezechiele. Versione dal testo ebraico con introduzione e commento. LVIII-199 págs. 8.° Librería Editrice Bizzacchi. Via V. Veneto. Palazzo Vescovile. Reggio-Emilio. 1932.

una versión y un comentario a propósito para hacer a todos accesible y amable la lectura del sublime profeta Ezequiel.

La introducción contiene estos puntos: fuentes históricas de las profecías de Ezequiel; esquema cronológico de los principales acontecimientos contemporáneos; la persona del profeta; importancia histórica de la actividad de Ezequiel; el texto masorético y la versión griega; caracteres de la poesía de Ezequiel.

De la misma colección que el comentario a Jeremías, de que hemos hablado antes, y conforme al mismo método y espíritu, es el comentario al Ecclesiastés o *Qohelet* por el profesor Hertzberg (1). Aquí, por fortuna, los problemas del texto son menores, y puede dirigirse toda la atención a los problemas gravísimos de su contenido teológico. «Estudiar las relaciones de Qohelet con los escritores del Antiguo Testamento y con los doctores populares, señalar la posición de este «sabio» frente a la «sabiduría», conocer a ese hombre que todo lo condena inexorablemente como «vanidad» y para quien, sin embargo, es Dios una realidad bien determinada, y por fin señalar los fundamentos en que se basa la posición de Qohelet, son los principales intentos de la presente obra» (Prol.) Dejando a un lado lo que se refiere a la posición del libro en el canon, el estado del texto, que es muy satisfactorio, su lenguaje y estilo, que refleja la época del helenismo, y el metro con sus muchas dificultades, nos fijamos en lo más importante. Sostiene el autor la unidad del libro contra las teorías de Siegfried, que le suponía compuesto de una fuente pesimista, otra epicúrea, otra sapiencial y otra piadosa (chasid). Se trata precisamente de un libro que es de los que presentan más unidad literaria, aunque el proceso del pensamiento es difícil de percibir. Entre las dos posibilidades de que el libro haya sido compuesto en Egipto o en Palestina se inclina por la última. Un gran esfuerzo ha realizado el autor para averiguar cuál es la idea principal de obra tan original, en donde los pensamientos más contrarios parecen ir de la mano. A tres ideas principales reduce el pensamiento de Qohelet. La más importante es la de la vanidad de todas las cosas que no son Dios. Otra idea, que es como madre de ésta, es la de que Dios está por encima de todo y todo lo gobierna a su gusto, dando con esto origen a sentimientos fatalistas. Por fin la idea de que se debe gozar, según Dios mismo lo aconseja, de las cosas de este mundo. Difícil es penetrar estas ideas con cada uno de sus detalles y consecuencias, y por eso no es de extrañar que algunos puntos los deje el sabio comen-

(1) Lic. H. W. Hertzberg, Profesor der Theologie in Marburg. *Der Prediger (Qohelet),* übersetzt und erblärt (Kommentar zum Alten Testament herausgegeben von Prof. D. Ernst Sellin). XII-196 págs. en 8.° Precio: 8 m.; encuadernado 10. A. Deichertsche Verlagsbuchhandlung. Leipzig. 1932.

tarista un poco obscuros. En cuanto a las fuentes del Qohelet se niega a admitir influencias inmediatas griegas, caldeas o egipcias. Es un libro inspirado en escritos anteriores del Antiguo Testamento.

Basta (1) ver el lujo con que está presentado el Cantar de los Cantares de Jos. Carlebach, con el texto hebreo, traducción y comentario rodeado de dibujos artísticos, para darse cuenta de la grande importancia que le concede. Efectivamente, Jos. Carlebach no se ha separado de las antiguas, piadosas y objetivas interpretaciones del más sublime cántico. Las extravagancias de muchos modernos intérpretes las cita, y ya esto es quizá una excesiva honra que las hace, pero todas las rechaza con decisión. Nada tenemos que oponer desde el punto de vista católico a la interpretación del judío Jos. Carlebach. Incluso reconoce (lo que expuesto de una manera más consecuente sería el sistema más lógico de interpretación) que en el Cantar de los Cantares se encuentran sentimientos muy semejantes a los del Cristianismo. La esposa, que es Israel, expresa sus deseos de que Dios fuera como su hermano para que, en vez de estar oculto, se le mostrase cara a cara para poder tratar familiarmente con él. Este pensamiento, o este deseo, es, dice Carlebach, el padre del pensamiento del Cristianismo.

Por lo demás los críticos le tacharán de excesivamente conservador al atribuir la composición del libro al mismo Salomón. Esto constituye un error de principio, que hace no razone bien esas nobles y firmes convicciones que tiene sobre la dignidad del tan injustamente maltratado libro de la Biblia.

Una buena «contribución a la explicación del libro de los Proverbios» (2) es la que ha publicado G. Kuhm en la colección de W. Kohlammer. Se refiere sobre todo a cuestiones del texto: el texto original, el de los LXX, la versión siriaca y el Targum. Pero no es sólo un trabajo de reconstitución del texto, aunque algunas observaciones han de ser muy provechosas en lo que toca al hebreo y los Setenta, sino que pone de manifiesto algunas nuevas ideas que no dejarán de ser tenidas en consideración por los exégetas que vengan detrás. Sirva de ejemplo lo que dice de la sabiduría, que en 8 30 no es la cooperadora sino la contempladora de la obra de Dios (p. 16).

Un precioso volumen ha venido a enriquecer la colección «Manual de Exégesis del Antiguo Testamento», de Münster. Se trata de un comentario al

(1) Jos. Carlebach. Das Hohelied übertragen und gedeutet. 135 págs. in fol. 10 marcos. Hermon-Verlag, Frankfurt am Main.

(2) G. Kuhn. *Beitrage zur Esklärung des Salomonischen Spruchbuches* (Beitrage zur Wissenschaft vom A. u. N. T.) 113 págs. en 4.° 6 marcos. W. Kohlhammer Verlag. Stuttgart.

libro de Tobías, escrito por el P. Schumpp (1). Son bien conocidos los problemas que propone el libro de Tobías. Entre los cuales no es el primero su canonicidad, porque para los católicos este punto está ya definitivamente resuelta por la tradición cristiana, fijada en el Concilio de Trento, y los Protestantes, que han perdido la idea precisa del canon no toman a pechos esta cuestión y miran por igual los libros, que sirven de documentos para conocer la religión judía o cristiana.

El problema del texto, es en Tobías el más principal. Como es sabido no poseemos de él sino versiones: griegas, siriacas, hebreas, coptas, latinas, etcétera, pero hechas con bastante libertad. Esta libertad nace de la estima que los judíos tenían del libro. El P. Schumpp estudia todos esos textos, pero con fiesa que aún no podemos reconstruir el texto auténtico del libro de Tobías, y por tanto resolver algunos problemas literarios que ofrece.

Otro punto es la relación entre este libro y la conocida leyenda de Akikkar, sometida ya a tantas investigaciones desde que ésta fué descubierta en los papiros de Elefantina, y sin que hasta el presente se haya podido llegar a una conclusión definitiva. Con este problema se halla ligado el de la historicidad, no menos debatido que el anterior, pero que tampoco puede ser resuelto definitivamente. Muy discretamente el autor nos recuerda la decisión de la Com. Bíblica de 13 de Junio 1905 sobre los libros o porciones de ellos *specie et forma tantum* históricos. Nos parece esta conducta más discreta, que la de adoptar una opinión cerrada, sobre la historicidad del libro, que engendraría muchas dificultades insolubles, o en contra de ella, que podría parecer aventurado en el estado actual de las investigaciones.

El comentario está hecho a base de una versión, y apoyado en los principales textos griegos. Casi todo él está dedicado al examen de los testimonios que las diversas versiones ofrecen para confirmarle o aclararle. Por esta parte creemos que la obra del P. Schumpp es una preciosa contribución al esclarecimiento del libro de Tobías. Las dificultades que el texto ofrece fuera de éstas casi se reducen a la parte sobrenatural que contiene, la intervención del ángel, del demonio Asmodeo, los cuales son tratados por el autor a parte con grande erudición y criterio prudente. Una solución definitiva de estos problemas no es imposible mientras no se resuelvan otros problemas previos, a saber, la restitución del texto y la historicidad del libro.

FR. BENITO CELADA, O. P.

(1) P. Meinrad M. Schumpp, O. P. *Das Buch Tobias* übersetzt und erklärt. (LXXXVIII-292 en 4.°) Precio 9,80 mk. Verlag der Aschendorffschen Verlagsbuchhandlung Münster i. W. 1933.

# NUEVO TESTAMENTO

## Los Evangelios.

Comenzamos nuestra reseña por un nuevo invento de la crítica alemana. Nos lo ofrece el Dr. Johannes Jeremías en su obra sobre el origen de los cuatro evangelios (1). En la introducción nos cuenta la historia del nuevo invento, el método literario, para determinar los orígenes de todos los elementos, que integran una obra.

Para entender el fundamento de este método hay que tener presente que toda composición literaria, igual que el discurso hablado o la conversación ordinaria, tienen su aspecto *musical*. Lo forman las palabras, que cada una de por sí tienen un sonido en cada lengua distinto, y tienen su acento y su relación con la idea que expresan. Después de las palabras, síguese el orden y disposición de las mismas, la cual da lugar a la variada distribución de los diversos acentos, con lo que resulta la armonía. Y ésta tiene, así mismo, relación con las ideas o sentimientos que en las oraciones o períodos se declaran. Este orden de las palabras engendra las diversas formas de elocución, la prosa libre, la rimada, el verso, con sus innumerables variedades. Y todo ello es la forma que reviste el pensamiento del autor, y de los variados matices que distinguen ese mismo pensamiento. Es el estilo, del que se dijo que era el hombre, porque es la expresión de su pensamiento matizado con todas las modificaciones que le dan la peculiar psicología del autor, su cultura y las circunstancias variadas que le afectan en el momento de hablar.

Pues, si no nos equivocamos, el nuevo método *(Klangsforschung* o *Scha-*

---

(1) *Der apostolische Ursprung der vier Evangelien.* Mit einer kurzgefassten Einleitung in die neueste Geschichte der Schallanalyse von *D. Dr. Johannes Jeremias,* Pfarrer in Limbach Sa. (165 en 4.°) Leipzig, 1932. Verlag von Dorffling u. Franke. Precio **6 mk.**

*llanalyse),* consiste en inquirir ese elemento musical de los libros sagrados y por medio de ellos llegar a los autores de los mismos, determinar su psicología, *su timbre de voz,* expresión de su psicología y las disposiciones de su ánimo en el momento de escribir. Y cuando *ese timbre de voz,* nos es ya conocido, llegar por ella hasta a juzgar de la autenticidad de las palabras que se le atribuyen. Y como la acústica tiene medios para dar expresión gráfica a voz humana y distinguir en ella los diversos elementos, digamos matices, que la integran, así también este método, haciendo aplicación de las curvas de Becking, puede sin dificultad expresar esos matices de la voz de los Ápóstoles de Jesucristo. Los orígenes de este maravilloso método de investigación crítica son debidos al Dr. Sievers y a sus discípulos.

Allá por el año 1917 el Dr. Sievers acometió el estudio de las epístolas pastorales con la aplicación de su nuevo método. El resultado fué el siguiente: Las epístolas a Timoteo y Tito muestran un tono de voz principal, que junto con otros se difunde por todas las tres epístolas. Este tono de un desconocido (I.) habla en forma poética en los llamados versos asonantados *(sagversen).* Y puesto que Pablo es señalado como autor de las tres epístolas y en II Tim. 4, 13 ruega personalmente a Timoteo que le traiga el manto y pergaminos olvidados, queda justificada la opinión de que las cartas están escritas por un desconocido que las redactó por encargo de S. Pablo, ciertamente según instrucciones del Apóstol, pero no al dictado del mismo.

Igual método, aplicado a las otras paulinas, manifiesta también que han sido publicadas *(herausgegeben)* por los discípulos más allegados del Apóstol, principalmente por Timoteo y Sóstenes. La voz dominante en ellas es la de S. Pablo, aun cuando en diferentes epístolas, sólo raras veces toma él mismo la palabra. Pero evidentemente que en todas se echa de ver que su espíritu es el que domina. Pero las discusiones razonadas sobre las importantes cuestiones de la fe, particularmente las argumentaciones rabínicas y las pruebas escriturarias, ponen de manifiesto otras voces y se echan de ver adiciones de sus discípulos y secretarios.

Mientras que Pablo se expresa preferentemente en prosa, se notan, en las redacciones de las otras voces, numerosas producciones poéticas, en versos asonantados. I Cor. 13, 1-11. El canto a la caridad, revela exclusivamente la voz del Apóstol y está en prosa. Al lado de Timoteo y Sóstenes se dejan oir otras voces, Silas en las epístolas a los Tesalonicenses. Un anónimo imprime una fuerte nota, y muy característica, en la postrera redacción de las epístolas a los Romanos, a los Corintios, a los Efesios y Colosenses, junto con el secretario Tercio. El tal anónimo vivía en íntimas relaciones con S. Pablo. Las epístolas de Santiago y S. Judas también están escritas generalmente en ver-

sos asonantados. Las dos, junto con la segunda de S. Pedro, revelan el mismo timbre de voz de un autor desconocido. En la epístola a los Gálatas el método este viene a dar un mentís a la sentencia, hasta ahora admitida, que veía en ella una viva expresión de la personalidad de S. Pablo. La *Klangforschung* demuestra, al contrario, que sólo en la mitad del texto resuena la voz del Apóstol, mientras que en la otra mitad se dejan oir una serie de voces muy diferentes, que representan otros tantos colaboradores.

En suma, que el Dr. Sievers ha descubierto un nuevo criterio de autenticidad, una nueva vía, no sospechada hasta ahora, para el reconocimiento de las fuentes. Con él descorre el velo del anónimo y lleva la investigación de los documentos más antiguos hasta los talleres en que sus autores los elaboraron. Y lo más admirable es que los diversos timbres de voz igual se perciben en la lengua original, que en las versiones.

¿Habrá que maravillarse de que tal método y tales resultados hayan encontrado objeciones? A todas, sin embargo, responde nuestro autor, el cual, siguiendo el ejemplo de Sievers y de sus discípulos, ha querido aplicar el mismo procedimiento a los evangelios.

Sería tarea demasiado larga, aunque sí muy curiosa, exponer los resultados de su investigación. Nos limitaremos a resumirlos brevemente. Y demos en primer lugar, gracias a Dios, de que se hallen en nuestros evangelios unas 24 sentencias literales de Jesucristo. A través de ellas podemos percibir la voz del Maestro (p. 126). Además la *Klangforschung* nos ofrece una prueba formal de que en los cuatro evangelios resuenan realmente las voces de los Apóstoles. La demostración definitiva de esta tesis constituirá el propósito de la futura investigación neotestamentaria (p. 28).

Viniendo a los detalles es claro que la voz de Pedro se deja oir clarísimamente en una buena parte del evangelio de S. Marcos, que el redactor del mismo nos ha conservado sin mutación. El Apóstol se expresa unas veces en griego y en prosa rimada (zeilenprosa), otras veces, en arameo y en versos asonantados *(sagversen)*. El texto integro ocupa en la obra de Jeremías, que tenemos a la vista, 21 págs. (31-52). «La primera impresión de esta imagen de la vida de Jesús, que nos ofrece la voz viva de Pedro, tiene algo de conmovedor. Ante nosotros tenemos a Pedro, tal como fué, que llana y sencillamente en la forma, pero con gran movimiento dramático, depone acerca de los discursos y hechos de su gran Maestro» (p. 53).

S. Juan tiene una parte sobresaliente en la tradición apostólica de los cuatro evangelios. No es, pues, de maravillar si la lista de los pasajes en que se deja oir su voz es tres veces mayor que la de Pedro. Hasta en las epístolas paulinas se encuentran numerosas sentencias, que nos hacen percibir el

timbre de la voz de Juan (p. 56 s.) Y nadie se espante de tal afirmación, porque la voz del Discípulo amado es la más fácil de distinguir entre todas las que suenan en los evangelios. Un profano, sin el auxilio de ningunas señales ópticas, puede hablar con relativa reguridad, con tal que ejecute los movimientos de manos propias de Juan, descritos arriba en la p. 5. La voz tiene en su movimiento un no sé qué de solemne, tranquilo, equilibrado (p. 58).

Por este mismo estilo nos va J. Jeremías enseñando a descubrir en el evangelio de S. Marcos la voz de Santiago el Mayor; en el evangelio de S. Juan la de Andrés, la de Felipe en S. Lucas, la de Tomás en S. Mateo. Después de esto, nos lleva en el cap. XVII a los gabinetes en que trabajan los evangelistas para mostrarnos su método de escribir. Y lo primero que notamos es que los autores o editores de los evangelios no son ni los Apóstoles ni los Evangelistas, en el sentido propio de la palabra, sino redactores, que han compilado en un relato único los diversos materiales que de los Apóstoles tenían (p. 136). Por esto no se ha de renunciar a la sentencia de que los evangelios de S. Mateo, S. Marcos y S. Lucas proceden de discípulos de Jesús, ni aun de miembros pertenecientes a la comunidad primitiva, sino de fuentes de segunda mano. Sobre esto la *Klangforschung* tiene el mérito de haber puesto en claro el origen apostólico de las fuentes, que han servido para la redacción de nuestros evangelios. Y aunque su texto no ha llegado a nosotros, sino en códices del siglo IV, todavía, con ayuda de las versiones, nos es posible reconstruir el texto en general auténtico. La *Klangforschung* nos da la prueba de que la estructura y el ritmo del texto, que se creía haber desaparecido, se ha conservado intacto, salvas pequeñas excepcioues. Sievers va hasta la última conclusión, y J. Jeremías asiente a ello, hasta declarar segura la edición de Nestle.

En el evangelio de S. Juan la voz principal que se hace oir es la del Discípulo amado. A su lado está Juan el Presbítero, que nos trasmite las enseñanzas de S. Andrés. Finalmente la voz de Pedro, que habla en arameo. Y la última conclusión es que los evangelios no son escritos de segunda mano, sino documentos autenticos del Cristianismo primitivo, de su historia, de su doctrina. La Iglesia está edificada sobre el fundamento de los Profetas y de los Apóstoles, y Cristo es la clave de bóveda (Cf. 2, 20) (p. 160).

En suma, la *Klangforschung*, después de servir para discernir las fuentes incorporadas a los libros neotestamentarios, aun cuando parezcan hallarse tan fundidas como en la epístola a los Gálatas, nos sirve para la más precisa reconstrucción del texto aun en sus más mínimos matices literarios.

¿Qué decir de todo esto? Sólo una cosa se nos ocurre, que, o aquí procede todo por vía de magia y encantamiento, o se deben repetir las palabras de Fes-

to: «Insanis, Paule. Multae te litterae ad insaniam convertunt» (Mt. 26, 25).

Cada obra que publica el venerable maestro de Jerusalén, es acogida con júbilo por todos los sabios y eruditos, aunque en la intención de su autor no sea más que una obra de circunstancias o una respuesta a tal o cual otra obra. Eso podemos advertir a propósito de la obra sobre Loisy y eso debemos también notar respecto del opúsculo que lleva por título *La Moral del Evangelio* y por subtítulo *Reflexiones sobre «Las morales del Evangelio» de M. A. Bayet* (1). A propósito de un libro que carece de crítica y de sinceridad, pero que por su difusión podía causar estragos en espíritus ligeros, nos da el P. Lagrange un cuadro armónico de la moral del Evangelio. Era la intención de Bayet demostrar que la moral del Evangelio no es una moral, sino muchas morales contradictorias nacidas de diversas escuelas filosóficas o religiosas y amalgamadas en los evangelios. El P. Lagrange le demuestra su poca seriedad científica y la nulidad de sus argumentos. Y al fin hace una síntesis bellísima de la auténtica moral evangélica, que, sencilla en sus principios, no excluye un amplísimo desarrollo según los tiempos y las circunstancias.

Los abates Luseau y Colomb prosiguen la redacción de su *Manuel d' Études bibliques* (2). Tenemos a la vista el tomo IV, dedicado a los Evangelios. En su prefacio los autores se proponen dar razón de las dimensiones de la obra. Y declaran haber adoptado la forma «copiosa», como más ventajosa para los alumnos de los seminarios, a quienes la obra va principalmente destinada. Quieren ahorrarles, durante la carrera, el trabajo fatigoso de tomar notas sobre cosas elementales y fáciles de entender; y ahorrar también al profesor el trabajo de exponer estas mismas cosas, para dedicar el tiempo de clase a coordinar las nociones ya adquiridas por los alumnos, subrayar los argumentos principales y dar resúmenes bien condensados. El alumno debe salir de clase con la satisfacción de haber entendido plenamente la lección, y capaz de incorporar sus elementos al edificio intelectual que, día tras día, va construyendo, y no con la preocupación de poner en claro las notas tomadas de prisa, mal escritas, y con frecuencia poco fieles. Para evitar estos inconvenientes es necesario recurrir a un manual completo, verdadero auxiliar del profesor, del dis-

---

(1) M. J. Lagrange, O. P. *La Morale de l' Evangile*. (La Vie Chretienne). 250 páginas en 16.° Bernard Grasset. París.

(2) *Manuel d' Etudes Bibliques*. T. IV *Les Evangiles*, par l' abbé *Lusseau*, Docteur ès-sciences bibliques, prof. au Grand Seminaire de Luçon et l' abbé *Colomb*, Licencié ès-sciences bibliques, prof. au Grand Seminaire de Versailles (X 907). París (VI). Pierre Tequi, rue Bonaparte, 82. 1932. Pr. 45 fr.

cípulo, que ofrezca a éste todo lo que es capaz de entender por sí mismo y a aquél la facultad de entregarse a la obra superior de formación, con ayuda de los elementos de que el libro de texto habrá enriquecido al discípulo. Y para el porvenir serán mayores las ventajas del manual sobre las notas de clase. Y si ahora la magnitud de los volúmenes puede asustar a los alumnos; pero a medida que en los seminarios se vaya introduciendo el plan de *seis años efectivos de estudios eclesiásticos,* irá desapareciendo el temor del manual demasiado extenso y se obtendrá una formación escrituraria más completa.

El bien absoluto sólo en Dios se halla. A las ventajas señaladas pueden oponerse graves objeciones. En otra ocasión hemos hablado de los dos tipos de manuales de S. Escritura, el uno el que ahora ofrecemos a nuestros lectores, compuesto según el modelo de Vigouroux-Bacuez y Brassac, y el otro según el de Simón-Prado. Continuamos dando la preferencia al último, por cuanto lo creemos más a propósito para alcanzar el fin principal que debe proponerse un profesor de S. Escritura, a saber, iniciar a su discípulo en la lectura, estudio y meditación del texto sagrado. Y para esto creemos que el plan de los señores Lusseau y Colomb tiene, en la práctica, un grave inconveniente, que el su libro venga a sustituir al texto sagrado. Pero dejemos este punto y entremos dentro de la obra.

La divide en dos partes: introducción a los evangelios y análisis comentado de los cuatro evangelios. Esta se divide en tres libros: la infancia y la vida oculta, la vida pública, la pasión y resurrección. La división de la segunda es geográfica: el ministerio en Judea, en Galilea, en la Decápolis y en la Tetrarquía de Filipo, en la Perea. En una obra «redactada en conformidad con las normas dadas por S. S. Pío X a los profesores de S. Escritura», ya se da por descartado qué criterio predominará; pero todavía será bueno notar la interpretación de dichas normas.

Para la cuestión sinóptica adoptan un sistema *mixto.* En la base de los evangelios se halla la catequesis oral, que les llega por el conducto de San Mateo, S. Pedro y S. Pablo, respectivamente. De aquí procede el plan general y hasta el de algunas secciones particulares. A esto hay que añadir la dependencia: *Mateo griego,* es versión substancialmente idéntica de *Mat. arameo.* El mismo *Mat. griego* está inspirado en *Marcos,* en lo que toca al vocabulario. *Lucas* depende de Marcos y aun de *Mat. griego,* a lo menos en lo tocante a los discursos. Tal dependencia es necesaria para explicar la coincidencia literal de los tres evangelios. Las divergencias de plan, de fondo y de forma vienen, en primer lugar, de la misma catequesis oral diversificada según la diversidad de lugar, de personas, etc., y luego de la índole personal de cada evangelista (p. 106).

A propósito de la historicidad de los discursos del IV evangelio afirma ante todo el carácter fragmentario del evangelio. Nadie niega, añaden, que S. Juan. durante su larga vida, pudo meditar a su placer las enseñanzas del Maestro, reducirlas a fórmulas precisas y llenas, resumir las amplificaciones y controversias de que había sido testigo. Tampoco, prosiguen, tendrá nadie dificultad en admitir que el evangelista haya hecho una selección, y que la forma en que nos presentan los discursos no sea la que tenían en labios de Jesús. Lo que se debe afirmar es *la conformidad substancial con las enseñanzas de Jesucristo* (p. 161 s.) Todavía añade una cosa digna de nota: Los primeros fieles eran incapaces de recibir la enseñanza del IV evangelio. Como niños necesitaban leche; sólo mas tarde se hizo sentir la necesidad de alimento más sólido que les ofrece el IV evangelio (p. 163 s.)

Los principios de su armonía de los evangelios son los siguientes: Primeramente S. Juan presenta el orden más cronológico y es una base sólida para la armonía de los cuatro relatos. S. Marcos parece haber seguido también el orden cronológico de los sucesos, y así para la parte omitida por S. Juan será un guía seguro. S. Mateo, seguido por S. Marcos en el plan general, tiende en muchos pasajes a dejar el orden de los tiempos para adoptar otro lógico. Todavía no se deben tratar *a priori* como fórmulas sin valor las expresiones *in illo tempore, tunc, statim, in illa die.* Deben ser atentamente consideradas en concreto. S. Lucas, que en el plan general concuerda con S. Mateo recurre a veces a la exclusión o eliminación, y cuando saca a la escena un personaje lo hace cumplir de una vez con todo su papel para no volverlo a sacar en las ocasiones en que los otros lo hacen (p. 336 s.)

El resto de la obra prosigue en conformidad con el plan y con los principios establecidos. Indudablemente que los autores han hecho una obra *copiosa*. Todavía nos permitimos dudar de que sea posible con esa exégesis de cada perícope, en que se juntan dos, tres o cuatro evangelistas, mantener a los alumnos en contacto con el texto sagrado, iniciarlos en su estudio y aficionarlos a él. Y éste debe ser a nuestro juicio el principal propósito de todo profesor de S. Escritura. Con todo, no cabe duda que los alumnos de teología y los que ya han dejado de serlo encontrarán en este manual una ayuda muy grande para el estudio de los evangelios.

El P. Lavergne, que poco hace publicó un resumen de la gran obra del P. Allo sobre el Apocalipsis, acaba de publicar una obra semejante sobre San Lucas, que es un compendio de la obra del P. Lagrange sobre el mismo evangelio, destinada a la gran masa de lectores que no puede abordar los grandes

comentarios (1). El autor declara en el prólogo haber tenido en cuenta de los artículos publicados desde 1921, en que apareció su *St. Luc*. Más bien que componer un nuevo comentario, ha preferido, dice, resumir un libro, que jueces competentes han calificado de excelente. Alabamos la resolución del Padre Lavergne y esperamos que tenga muchos lectores de su obra y que ésta sirva de preparación para hacerles gustar la del P. Lagrange.

El P. Buzy, que tiene ya publicados dos volúmenes sobre las parábolas, el primero de introducción a las mismas, que le mereció el doctorado en S. Escritura, y el segundo de investigación sobre los símbolos del A. T., nos ofrece ahora, en un hermoso volumen, el último fruto sazonado de sus estudios, una exposición de las parábolas evangélicas (2). Por su belleza literaria y por su valor pedagógico son las parábolas unas de las más preciadas joyas de los evangelios, y así no es de maravillar que sean objeto de muchos y variados estudios y de publicaciones acomodadas a la diversidad de los lectores. Pero no puede caber duda, que el aspecto fundamental de las mismas es el que estudia en su obra el P. Buzy y que tiende a precisar el sentido literal-histórico de las mismas. En su *avant-propos* nos da una exposición de los principios exegéticos que convienen a las parábolas, que son un resumen quintaesenciado de la *introducción* antes mencionada. Por esto mismo nos abstenemos de más explicaciones. La exposición de las parábolas se limita a lo fundamental: comparación del texto, cuando éste se lee en varios evangelistas, circunstancias históricas y colocación de la parábola en la vida palestinense. Esto es como poner de relieve la naturalidad y la belleza de la parábola y al mismo tiempo que prepara el ánimo de los lectores para hacerse cargo del sentido de la parábola, el cual viene al fin determinado con admirable precisión y claridad. Tal vez en alguna ocasión los lectores juzguen demasiado meticuloso al autor al discutir si es alegoría o parábola lo que tiene ante sus ojos; pero todos sabrán perdonárselo, teniendo presentes sus estudios anteriores, emprendidos en una época en que esas nociones de parábola y alegoría eran empleadas por la crítica racionalista para la negación de la autenticidad de las parábolas. En su mismo empeño de precisar el sentido de la parábola, tal vez quiere someter as palabras y el pensamiento del Salvador a ciertas categorías a las que El no se creía sujeto. Así mismo en el análisis de los relatos parabólicos y en su

(1) *Evangile selon St. Luc,* par le R. P. C. Lavergne, O. P. (280 en 8.°) VI rue Bonaparte, 90. Gabalda et Fils. Pr, 18 fr.

(2) *Les Paraboles* traduites et commentées par le *P. Denis Buzy, S. C. J.* (XVIII-701 en 8.°) Paris, G. Beauchesne. Rue Rennes 117. 1932. Pr. 24 fr.

esfuerzo por distinguir los varios elementos, que en algunos parecen hallarse reunidos, alguien le criticará; pero sin duda que los principios literarios en que se apoya son sólidos y sus resultados, si no siempre seguros, dignos de ser tomados en consideración.

En suma, que por la forma literaria, por el fondo exegético, y por la presentación tipográfica, *Las Parábolas* del P. Buzy son una verdadera preciosidad, digna de los textos que estudia.

Una segunda obra, en dos tomos, sobre la misma materia, nos ofrece el P. Vosté (1). En el fin de su prefacio nos traza el autor mismo el plan que se propuso desarrollar. De las parábolas unas tienden a ilustrar la noción del *Reino de Dios,* su naturaleza íntima espiritual y su carácter universal: son las parábolas que llama *dogmáticas.* Otras enseñan los deberes y virtudes de pos miembros del *Reino,* y éstas son *morales.* «Descripta igitur notione Regni Dei exponemos primo dogmaticas parabolas, deinde morales. Eas vero: conabimur interpretari omni sub aspectu, litterali quidem, reali et historico, at etiam doctrinali et homiletico, speciali attentione habita exegeseos patristicae et usus liturgici. Ita tantum interpretatio Scripturae omni ex parte est completa, et iam non accipitur «ut verbum hominum, sed, sicut est vere verbum Dei» (I Tess. II, 13).

La labor negativa de Jülicher y Loisy han despertado la investigación católica sobre la naturaleza de la parábola, su distinción de la alegoría y las reglas consiguientes de su empleo e interpretación. El P. Vosté, cuyos escritos se distinguen por su erudición, se aprovecha de las investigaciones de sus predecesores, las resume y nos da una perfecta introdución a las parábolas, aumentada con un capítulo acerca del Reino de Dios en el A. y N. T. Sobre el fin de las parábolas defiende con gran calor el de la misericordia, contra los PP. Hummelauer y Fonck.

La exégesis de las parábolas se distingue por su cuidado del detalle. Insiste en la comparación de los textos, en las circunstancias de lugar, tiempo, etcétera, en que fué pronunciada, en sus relaciones con la naturaleza palestina. Sigue luego la interpretación literal y real, que dice. Es en la última parte donde nos parece que no responde bien el P. Vosté a la promesaa del prólogo. A nuestro juicio, una vez precisado el sentido literal-histórico, la ampliación

---

(1) *Parabolae Selectae D. N. Jesu Christi,* interprete *Fr. Jacobo Vosté, O. P.,* S. S Doct. et S. Theol. M., Consultore Pont. Comm. Biblicae. (870 en 4.°) V. I. continens introductionem et parabolas dogmaticas de Regno Dei; V. II continens parabolas eschatologicas et morales. Ed. secunda. 1933. Romae. Libreria del Collegio Angelico, Salita del Grillo 1, et Parisiis. J. Gabalda et C.ie Rue Bonaparte 90. Pr. 70 lib. ital.

es obra de teología, a la vez bíblica, patrística, litúrgica y escolástica. Se trata de desentrañar la virtualidad de la verdad revelada, que se contiene en el primer sentido literal. En esta labor toca a la escolástica buscar el nervio y la trabazón lógica entre los principios (sentido literal-histórico) y las ulteriores explicaciones; a las demás partes de la teología toca, sobre todo, suministrar los materiales de las explicaciones. El P. Fonck en su exposición de las parábolas había ido más adelante, pero con un método que se resentía de la falta de lógica. Las aplicaciones no aparecían como conclusiones sacadas de los principios, sino como algo yuxtapuesto y como pegado. El P. Vosté, bajo el epígrafe «Doctrina», formula la de la parábola en una manera más universal y apropiada para elevar luego sobre esa base el edificio de la exégesis homilética. Este edificio queda sin levantar, pues no se puede considerar con tal el «compectus analyticus», que sigue, ni los testimonios de la tradición exegética que siguen, por más que no neguemos la utilidad de uno y de otros para los predicadores para el fin que se persigue.

En suma, la obra del P. Vosté es un nuevo homenaje rendido a esa porción del Evangelio que se llaman parábolas y alegorías, provechoso para los exégetas, que buscan el sentido histórico del texto sagrado, y a pesar de lo dicho, muy útil para los predicadores, que deben dar al pueblo cristiano el pan de la palabra de Dios masticado y acomodado a la capacidad de sus fuerzas digestivas.

Sobre los capítulos tan conmovedores del IV evangelio que forman el sermón del mandato publica (1) el P. Huby en la colección VERBUM SALUTIS una exposición «con el único deseo, dice, de ayudar a algunos buenos cristianos a entender mejor, y a gustar estas páginas, que son las más bellas del cuarto evangelio». En conformidad con sus propósitos, la exposición no tiene aparato científico, pero es en la substancia muy científica. Sin el embarazo de la erudición va desarrollando el pensamiento del divino Maestro, y su exposición se va suavemente introduciendo en el ánimo del lector. Es obra de exégesis, de teología y de piedad. El mismo volumen lleva como apéndice un estudio sobre el conocimiento de la fe según S. Juan. La exégesis protestante inspirada en la filosofía subjetivista, toma esa fe por un sentimiento vago e indefinido del ánimo, por algo que no tiene nada que ver con el dogma. El P. Huby tiende a probar al contrario que la fe predicada por el Apóstol S. Juan tiene un carácter dogmático, intelectual; que su objeto es Jesucristo, Mesías, Hijo de

(1) *Le Discours de Jesus aprés la Cène,* suivi d' une étude sur la connaissance de la foi dans S. Jean, par le *P. J. Huby, S. J.,* prof. au Scholasticat de Fourvièe-Lyon. (192 en 8.°) Paris, G. Beauschesne, rne Rennes 117. 1932. Pr. 24 fr.

Dios encarnado, que vino a este mundo para darnos a conocer los misterios amorosos del Dios, que es amor. Este conocimiento es libre, sobrenatural, informado por el amor y apoyado en los signos exteriores, o sea en las obras, que Cristo nos ofrece como obras de su Padre, para probar la verdad de su misión y de su enseñanza.

La colección publicada por los PP. Benedictinos de Montserrat se ha enriquerido con un nuevo volumen dedicado a *S. Juan y los Hechos,* obra de Dom Jordi M.ª Riera (1), que en nada desdice de las publicadas hasta el presente. La introducción expone en forma breve, clara y hasta podemos añadir, elegante, los puntos propios de cada libro. No hay que esperar en ella teorías nuevas, que no son de este lugar. Las tesis son las corrientes, pero el autor se muestra bien enterado de las diversas soluciones que sobre ellas se han dado. Lo mismo se diga en la exégesis. Precisamente que estos dos libros han tenido en la colección *Etudes Bibliques* del P. Lagrange, su propio comentario reciente. *S. Juan* del mismo P. Lagrange, del cual el P. Jordi muestra alta estima, los *Hechos* de Jacquier. El autor ha sabido aprovecharse de los mismos y de otros más para declarar con mucha erudición, seguridad y hasta con cierta unción, que sienta admirablemente en un comentario de los Libros sagrados.

Porque se vea su criterio en las cuestiones de orden crítico, que se le presentan, notemos algunos puntos. En el cap. V de S. Juan admite la no autenticidad del v. 4, del ángel que movía las aguas y lo tiene por una interpolación antigua, originada de viejas tradiciones judías sobre la virtud medicinal de las aguas (p. 86). En cambio mantiene a toda costa la unidad de los capítulos que forman el discurso de la Cena y rechaza la hipótesis propuesta modernamente acerca de los capítulos XV y XVI, que serían una ampliación intercalada después por el evangelista (196). Pero en el cap. XVIII admite la transposición del v. 24 después del v. 13 para resolver la dificultad de la presentación de Jesús a los Pontífices. No le parece en cambio aceptar la transferencia de XX, 31 al fin del capítulo siguiente, que, en su integridad considera como un apéndice, añadida luego por el mismo evangelista. En materias tan delicadas y no disponiendo sino de argumentos conjeturales, nadie calificará al autor de cobarde por atenerse a la opinión común.

En suma, la colección sigue su marcha triunfal, y no sólo por la presentación tipográfica, sino por la erudición y la ciencia, será un monumento a la

(1) *Evangeli segons Sant Joan. Actes dels Apostols,* per *Dom Jordi M.ª Riera.* Monestir de Monserrat 1933.

Palabra divina, y a la lengua catalana. Para concluir, advertimos que el tomo lleva al frente una carta del Card. Pacelli con fecha del 14 de Diciembre pasado.

El séptimo volumen de la colección VERBUM SALUTIS que acaba de salir, es obra del P. Boudou, S. J., y está dedicado a los *Hechos de los Apóstoles* (1). El carácter de la colección va indicado en su lema. Mira la S. Escritura, no como materia de erudición o de pura ilustración, sino como *palabra de salud*. Como tal no es para sólo profesionales, sino para todo cristiano, que aspire a conocer su fe y edificarse con su conocimiento. En conformidad con este propósito, los comentarios de la colección no hacen alarde de erudición, aunque ésta se halla implícita en la exposición llana y limpia del texto. La introducción trata con el mismo método las cosas que son propias de ella y que sirven para preparar la inteligencia de los lectores. Sigue el comentario seguido, y no interrumpido por la exposición de opiniones. Sólo a veces, cuando tropieza con alguna dificultad mayor, como la glosolalia, la discordancia del discurso de S. Esteban o de la conversión de S. Pablo, se detiene para explicarlas. Fuera de esos casos el comentario sigue liso y sin interrupción, y su lectura resulta grata, no sólo por la materia, sino también por la redacción. La presentación tipográfica es como la de toda la colección, elegante, clara y que invita a la lectura.

El P. Vosté ha hecho otra nueva edición de su comentario a la epístola a los Efesios (2), cuya primera edición data de 1921. El autor ha completado la bibliografía y añadió un apéndice sobre *Cristo cabeza de la Iglesia según Sto. Tomás* (289-304). En lo demás permanece intacto el texto anterior, en el cual se armoniza la exégesis gramatical con la teológica y se juntan para declarar los altos misterios, que el Apóstol ha dejado consignada en esta breve epístola.

En la nueva colección vulgarizadora de Gottinga el Sr. Herman W. Beyer, publicó los Hechos de los Apóstoles, y las epístolas a los Corintios H. D.

---

(1) *Actes des Apotres,* traduits et commentés par le *P. Adrien Boudou, S. J.,* prof. au Seminaire St. Pierre Ambatoroka (Madagascar) (LX 592 en 8.°) París, G. Beauchesne, rue Rennes, 117. Pr. 24 fr.

(2) *Commentarius in epistulam ad Ephesios* auctore Fr. Jacobo M. Vosté, O. P. S. Script. Doctore, et S. Theol. Mag., Consultore Pont. Comm. Biblicae. Ed. 2.ª (352 en 4.°) Romae. Librería del «Collegio Angelico». S. Vitale 5. Parisiis. J. Gabalda. Bonaparte 90. Pr. 30 lir.

Wendland (1). El criterio de la colección en la parte crítica tiende a la tradición y en el comentario procura poner de relieve el sentido doctrinal o teológico del libro, dejando o dando poca importancia a las cuestiones históricas, que éste puede suscitar. En la obra de Beyer la tendencia a la tradición se queda aún bastante rezagada. Admite sí que el valor de los documentos que sirvieron para la composición de los Hechos, entre los cuales ocupan lugar destacado el relato de viaje escrito por Lucas el médico; pero la obra no habrá sido escrita, a su juicio, hasta el año 80. Muy otro es el criterio de Wendland sobre las epístolas a los Corintios. A su juicio no hay duda sobre la autenticidad de las mismas. Conocidas son las dificultades y los puntos oscuros que ofrece la correspondencia del Apóstol con la iglesia de Corinto. Nuestro autor no las ignora. Ellas le llevan a reconocer dos epístolas perdidas, la una escrita antes de la I Cor. y la otra entre ésta y la segunda. Así mismo admite un tercer viaje de S. Pablo a Corintio, que tendría lugar entre los dos conocidos y admitidos de todos; pero en cambio no se cree obligado a romper la unidad de la II Cor.

La colección no va dirigida a los profesionales, sino a los fieles todos. El comentario se apoya en la versión alemana y se desenvuelve liso y llano sin atender a la distinción de los versos hasta el fin de la perícope, mirando a poner en claro el pensamiento religioso de los autores sagrados.

La colección de Bonn *Die heil. Schrift. des N. T.* prosigue con rapidez la reedición de sus volúmenes, refundidos y notablemente ampliados. El volumen VI contiene las epístolas a los Corintios y a los Romanos por Sickenberger (2). La introducción de la I a los Corintios es sumamente breve, limitándose a darnos las circunstancias de su composición, que resultan bastante claras de la epístola misma y de los Hechos. Habrá sido escrita hacia el fin de la estancia de S. Pablo en Efeso, en la primavera del 57. Casi a esto se reduce todo. Es verdaderamente extraña esta conducta del autor, pues ya que hoy no sea preciso discutir tantas hipótesis sobre el origen y composición de la epístola, porque han pasado ya a la historia, todavía quedan muchos puntos que

---

(1) *Das Neue Testament Deutsch*. Die Apostelgeschichte übersetzt und erklärt von Hermann Wolffgang Beyer (155 en 4.°) Die Briefe an die Kobinther ür. u. erk. von Heinz Dietrich Wendland (152 en 4.°) Verlag von Vandenhoeck u. Ruprecht. Göttingen. 1932. Pr. 5,60 el tomo; por suscripción 4,70 mk.

(2) *Die Briefe des heil. Paulus an die Korinther und Römer* übers. u. erk. von *Dr. Joseph Sickenberger*, o. Prof. der Theol. an der Universität München. Vierte neu bearbeitete Auflage. 16-18 Taufend. 1932. Bonn. Peter Hanstein Verlagsbuchhandlung. Pr. 10,50 u. 12,70 mk.

contribuirían a ilustrar las epístolas, sobre todo el que toca a la vida de Corinto, a sus elementos de la iglesia, a sus costumbres, etc. Sin un conocimiento detallado de estas cosas es imposible hacerse cargo de los problemas, así doctrinales como disciplinares, a que las epístolas tratan de responder. La traducción es lo más ceñida al texto y sobre ella se apoya la exégesis, que sigue su curso, *recto trámite*, atenido a la letra del Apóstol y siguiendo el desarrollo de su pensamiento, sin detenerse en mencionar, ni menos discutir, las opiniones a que da lugar con frecuencia la inteligencia del texto, contentándose con remitir a obras, en que se discuten esos puntos.

La epístola II Cor. implica mayores dificultades literarias que la primera, las cuales también Sickenb. pasa por alto o resuelve de plano. A su juicio esta epístola debió ser escrita cosa de medio año después de la primera y desde Macedonia, en el invierno del año 57-58, durante el viaje del Apóstol hacia Corinto. Los otros escritos de que habla S. Pablo en esta carta, no son sino la primera carta, e igual los sucesos a que ella alude, son los mismos de que trata en la anterior. Es esta una solución de los problemas; pero que sin duda deja sin soltar muchas dificultades, que acaso conviniera no pasarlas tan por encima. En el fin del mismo invierno, por consiguiente en los primeros meses del 58, escribió la epístola a los Romanos. Acerca del origen de esta iglesia y de su composición trata brevemente el autor en su introducción, omitiendo las demás cuestiones ciertamente interesantes para la exégesis literaria que hoy se plantean sobre la epístola. El método del comentario es en todas igual, breve pero sólido y sin alardes de erudición.

Otro volumen de la misma colección, el X está dedicado a la epístola a los Hebreos y al Apocalipsis (1). Su autor es el Dr. I. Rohr.

El plan es el mismo que dejamos señalado en el anterior volumen. La introducción de la ep. a los Hebreos de dos páginas contiene una sección dedicada al «paulinismo» de la epístola, en que nota sus puntos de semejanza y aquellos en que se distingue esta epístola de las otras paulinas. Otra sección poco más breve trata del «alejandrinismo», para concluir negando los dos puntos fundamentales de la doctrina de Filón, que son el concepto de la inspiración y la doctrina del *logos*. También rechaza la influencia de la religión de los misterios. Lo que se llama epístola a los Hebreos no tiene nada de tal; es más bien un discurso realmente predicado a una comuninad, o escrito para

(1) *Der Hebräerbrief und die gemeime Offenbarung des heil. Johannes*, übers. u. erk. von *Dr. Ignag Rohr*. o. Prof. der Theol. an der Universität Tübingen. Vierte, neu bearbeitete Auflage. 16-18 Taufend. Bonn. 1932. Peter Hanstein. Verlagsbuchhandlung. P. 4,60 u. 6, 40 mk.

que a ésta le fuera comunicado por la lectura pública. Su estilo es muy otro que el de las epístolas paulinas, y un crítico tan competente como Orígenes ya lo había advertido. Su lenguaje pertenece a lo mejor que hay en el Nuevo Testamento. El de S. Pablo es ciertamente original y correcto, pero denuncia claramente el carácter semita del Apóstol. Los pensamientos son paulinos, pero no el vestido que llevan. Los destinatarios son los fieles, de origen judío, que moraban en Palestina. El colorido local que se muestra en la epístola es palestino. El hecho de que S. Clemente la conociese ya al fin del primer siglo, sería una prueba de que había sido escrita en Italia. El redactor de la epístola es Apolo.

La exégesis, hecha según el mismo plan que en las anteriores epístolas, va enriquecida con numerosas digresiones, *Exkurs,* en que se estudian con detención algunos puntos importantes que salen al paso.

El Apocalipsis exige una introducción más amplia. Y efectivamente Rohr en la suya estudia al autor del libro, la unidad de éste, su lenguaje, su modo de escribir las cosas, el contenido de la obra y finalmente sus relaciones con el mandeismo. A más de cuatro lectores no le basta para entrar dentro de la obra. En la exégesis, el autor se aplica cuidadosamente a darnos la razón y el sentido del lenguaje simbólico en que tanto abunda la obra, no tanto a explicarnos el sentido doctrinal del texto, la trabazón de unas partes con otras, ni la idea de las mismas dentro de la unidad del libro. Con una mayor atención a estos puntos la obra sería perfecta.

La epístola a Filemón plantea un problema de derecho sobre la esclavitud que ha sido por muchos y de varios modos estudiado. El prof. Roberti le ha dedicado un interesante estudio (1). Según él S. Pablo, al hablar a sus discípulos sobre el esclavo fugitivo, tuvo presentes dos principios, el uno es el derecho hebreo que manda no entregar al esclavo fugitivo y no reconocía la esclavitud propiamente tal de los hebreos.

El otro el derecho romano, que mantiene la propiedad del dueño sobre el mismo. Según esto, guiándose por el primero, declara que podría no devolver el esclavo a su amo y a éste manda tratarlo como hermano, una vez que está convertido a la fe. Pero mirando al derecho romano, que no declara roto el vínculo de la servidumbre por la huida ni por la nueva fe, S. Pablo devuelve el esclavo a Filemón. Nos hallamos, pues, ante la lucha de dos concepciones

---

(1) *La lettera di S. Paolo a Filemone e la condizione giuridica de lo schiavo fuggitivo* de *Melchiosse Roberti,* prof. ord. di Storia del dirito. (Public. della Univ. Cat. del S. Cuore). 79 en 4.° Milano. Societá Editrice «Vita e Pensiero». 1933. Pr. 12 liras.

diversas de la esclavitud, la romana y la hebrea. Y esto sirve al autor para estudiar la influencia del derecho mosaico sobre el romano, que lamenta no haya sido mayor en este punto. Pues hasta la edad media los cristianos se han fijado más en la consideración forzada del Apóstol al derecho de Roma, que en la inspiración más alta del derecho hebreo. Es un trabajo sumamente interesante.

La vida mística de S. Pablo es el título de un libro publicado por el can. L. Morice (1). En el caso, «místico» no se toma en el sentido vago, en que se le usa con frecuencia, sino en un sentido más vigoroso. La obra representa un esfuerzo por penetrar en el alma grande del Apóstol. Sus *cuentas de conciencia* son los escritos de S. Pablo, su evangelio, su teología misma, que, por vivirla tan intensamente, constituía su misma vida cristiana.

Los guías del autor para entrar en este santuario de la mística paulina son San Juan de la Cruz y Sta. Teresa, los grandes maestros de la teología mística. A la luz de estos principios estudia el autor la conversión, las revelaciones, el éxtasis, los carismas, el bautismo, la imposición de manos, la fracción del pan, por qué S. Pablo amó a Jesucristo y cómo le amó. Estos dos capítulos son a nuestro juicio los más preciosos. Y se explica, teniendo presente lo que San Pablo dice de la caridad, lo que dice de su amor a Jesucristo.

Es un libro precioso por la forma y más aún por el contenido, un auxiliar utilísimo para penetrar en las epístolas de S. Pablo, en su alma, de donde las epístolas salieron. Nadie se maravillará que una obra hecha a base de las epístolas paulinas, por consiguiente de su exégesis ofrezca algunos ejemplos de exegesis deficiente o menos vista; pero esto no es para rebajar el mérito de la obra, que deseamos tenga muchos lectores.

Sobre la escatología de S. Pablo ha publicado un hermoso trabajo el Dr. F. Guntermann, que es su tesis para obtener el doctorado en Teología y que se publica en la *Neutliche Abhandlungen* del Dr. Meinertz (2). La escatología es el objeto de la esperanza cristiana, y ésta basta para entender la importancia de esta materia en la teología del Apostol, el cual, precisamente en oposición a los cristianos, definía a los gentiles «los hombres que viven sin es-

---

(1) *La Vie mystique de S. Paul.* Le Contemplatif, le Docteur, le Aimant, par le chanoine Henri Morice, Dr. ès lettres, Laureat de la Academie Française. (XIV-250 en 8.°). 1932. Paris, IV, Pierre Tequi, rue Bonaparte 82. Pr. 10 fr.

(2) *Die Eschatologie des Heil. Paulus,* von *Dr. Theol. Friedrich Guntermann* (XXII-320). 1932. Münster i. W. Verlag der Aschendorffschen Verlagsbuchhandlung. Precio 15 mk.

peranza» (I Tes. 4, 12). La venida de Jesucristo, la resurrección, el juicio, el reino de Cristo son los puntos fundamentales que constituyen la escatología y que forman el objeto de las consoladoras esperanzas cristianas. La venida de Cristo o la *parusía* ocupa un lugar preferente en las primeras epístolas paulinas como expresión sintética de la dicha que el cristiano espera. Y esta *parusía* constituye, así mismo, una no pequeña dificultad, por cuanto parece que el Apostol esperaba ser de ella testigo antes de su muerte. Una decisión de la Com. Bíblica vino en 1915 a llamar la atención de algunos exégetas católicos, que, al tratarla, se olvidaban de lo que implica la inspiración divina de los autores sagrados. El Sr. Gunt. ha tenido que tratar a fondo esta cuestión y encontrarse con las dificulades de los textos y con la mencionada resolución. Sobre la cual adopta la interpretación propuesta ya en 1916 por el P. Holzmeister, S. J. Para hacerse cargo de esta solución y de la mentalidad no sólo de S. Pablo, sino de la primitiva iglesia, se ha de tener presente las esperanzas mesiánicas de los judíos. Los Apóstoles mismos, preguntaban a Jesucristo el día de la ascensión, si entonces iba a restaurar el reino de Israel (Mt. 1, 6). Y Jesús evade la respuesta sobre el tiempo y les dice lo que ellos deben hacer. Poco antes les había dicho algo semejante sobre el día del juicio, que era un secreto del Padre. En virtud de estas afirmaciones los Apóstoles y S. Pablo no podían afirmar que el fin estuviera cerca o lejos. Ese fin vendría como ladrón en la noche, cuando menos se le espera (I Tes. 5, 2 cf. Mt. 24, 43; Lc. 12, 39; Apoc. 16, 14). Pero esto dejaba lugar a la posibilidad de que esa venida estuviese cercana, y sus ansias de ver realizada la obra del Mesías, los inclinaba a pensar que así sería. Lo cual no implicaba un juicio del entendimiento, pero sí un ansia del corazón. Ella era la que engendraba esas expresiones, que hacen la dificultad de los escritos apostólicos. Los que hemos vivido las ansiedades de la guerra mundial podemos darnos cuenta de este estado de ánimo, recordando, de una parte la *imposibilidad de fijar la fecha* de su fin, después de tantos vaticinios fracasados, y de otra parte la *repugnancia a conformarse* con un año más de tormento. En el fondo el fenómeno que observamos en los Apóstoles es el mismo que se echa de ver en los Profetas cuando nos muestran al esperado Mesías en el límite del horizonte visible, no obstante que para ellos el día del Mesías era también un secreto del Señor, lo que a todos tocaba era vivir preparados para él. El Dr. Gunt. uniendo el orden cronológico, que nos señala el desarrollo del pensamiento paulino, con el orden lógico, nos ha dado una exposición general, sólida, precisa, clara de los diversos puntos que abarca la escatología.

El Dr. Molitor en otra tesis doctoral, publicada en la misma colección,

estudia un punto particular de la misma escatología paulina, que es la universalidad de la resurrección, extendida a los cristianos y a los no cristianos (1). Para S. Pablo la resurrección es una expresión de la esperanza cristiana. La causa está en nuestra incorporación a Cristo muerto y resucitado, por medio del bautismo y por la participación del Espíritu Santo, que deposita en nosotros el germen de la inmortalidad Esta concepción lleva necesariamente al Apóstol a excluir de su campo de visión a los no cristianos. Pero, aparte de esto, Cristo es el Señor, es el juez soberano de los hombres todos, sin distincion de fieles o infieles, y esta concepción le lleva a hablar de una resurrección universal, aunque no tenga las propiedades de la primera, que se hará según la imagen de Cristo glorioso. Una tercera parte de la tesis estudia la universalidad de la resurrección fuera de los escritos paulinos en el Nuevo Testamento, en el Antiguo y en el Judaísmo, todo lo cual confirma las conclusiones anteriores.

Otra tesis más sobre S. Pablo en la misma colección de Mainertz. Es la del Dr. Wobbe, sobre el tema del concepto de gracia (2). Es sin duda una de las ideas más dominantes de la teología paulina. Según el método modernamente establecido el autor comienza por fijar el sentido de la palabra en la literatura religiosa pagana y en la judía, luego en la del A. T. y en el N. T. para entrar por fin en los escritos del grande Apóstol. Para los paganos, lo mismo que para los judíos, *gracia* vale, en primer término, tanto como *bondad, favor* de Dios, luego significa *don gratuito, obsequio*. Los conceptos expresados por S. Pablo se entroncan bien con éstos. La gracia es la bondad, gozosa y generosa de Dios para con el hombre, nacida del corazon mismo de Dios sin motivo alguno de parte del hombre. Tiene esta gracia su primer origen en el Padre, y su primera manifestación en su plan de salud sobre el género humano. El Hijo también figura a veces como fuente de esta misma gracia. Sobre todo, Cristo es el conducto *por donde* nos llega, y *en quien* venimos a gozar de esa gracia, como en un lugar o ambiente en que uno vive. El Espíritu Santo es así mismo fuente de la gracia, que en sus diversas formas constituye la vida de la Iglesia o contribuye a desarrollarla. Los hombres, principalmente los Apóstoles, son los intermediarios en la difusión de esa gracia.

---

(1) *Die Auferstehung der Christen und Nichtchristen nach dem Apostel Paulus,* von *Dr. Theol. Heinrich Molitor,* Bibliothekär am bischöflichen Priesterseminär in Mainz (XII-127 en 4.°) 1933. Münster i. W. Verlag der Aschendorffschen Verlagsbuchhandlung. Pr. 6,15 mk.

(2) *Der Charis Gedanke bei Paulus.* Ein Beitrage zur Ntl. Theologie von *Dr. Joseph Wobbe,* Kaplan an St. Gertrauden Krankenhausen, Berlin-Wilmersdorf. (XX-102 en 4.°) Münster i. W. Verlag der Aschendorffschen Verlagsbuchhandlung, Pr. 5,50 mk.

La gracia es también el don que viene de esa generosidad de Dios, es el don de la salud eterna y cuantos dones pertenecen a la consecución de ésta. El Dr. Wobbe va estudiando en detalle los sentidos concretos de la gracia y los carismas o *gracias gratis dadas*, para terminar con la acción de gracias, o el agradecimiento, que debe despertar en el hombre la bondad de Dios para con él.

Este estudio se distingue por su claridad. A ello contribuye la distribución casi esquemática en que se va exponiendo los diversos aspectos de la gracia. Tal vez por eso parece que no siente uno aquella grandeza y profundidad de pensamiento que se echa de ver en la simple lectura del Apóstol. Los teólogos y los exégetas agradecerán al Dr. Wobbe que les haya dado en su trabajo tan interesante estudio sobre tema más interesante aún de la teología paulina.

Nos place continuar con la reseña del comentario sobre las epístolas de S. Juan publicado por Büchsel en la colección *Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament* (1). Se distingue por su gran información científica, por su carácter conservador y por su fidelidad a los principios de la fe, aunque no sea de la fe católica. La introducción implica un análisis minucioso de las epístolas. La primera es «un tratado en forma de carta», dirigido a una comunidad, o conjunto no bien deslindado de comunidades, con quien el autor mantenía relaciones personales y que tenían trabada una lucha con elementos anticristianos, esto es, con elementos que negaban los principios fundamentales de la fe. La gramática es sumamente sencilla, sin incorrección, pero también sin períodos. El estilo siempre igual, revela ser su autor un semita, que, sin dejar de serlo, habla bien el griego. No es posible fijar la fecha de su composición. Nada nos da a conocer sobre el orden de vida de la comunidad ni sobre la especie de persecuciones, ni sobre otros sucesos que sirven para señalar la fecha, que bien puede ser el año 60, pero que nada impide sea posterior. Pero sin llegar al siglo segundo, ya que en la epístola no hay rastro del episcopado monárquico. Tampoco es posible señalar el sitio en que fué escrita, aunque la tradición señala el Asia Menor.

El propósito principal del autor no es apologético, sino edificativo, dar testimonio del Evangelio, y con esto ilustrar a sus destinatarios sobre su vida cristiana y fortalecerlos en ella. El principio fundamental de su Evangelio es que Jesús es el Mesías, el Hijo de Dios. En su exposición no se advierte los

(1) *Die Joannesbriefe* von *D. Friedrich Büchel*, o. Prof. der Theol. an der Universität Rostock. (XII-102 en 4.°) Leipzig, A. Deichertsche Verlagsbuchhandlung D. Werner Scholl. 1933. Pr. 3,20 y 4,50 mk.

rasgos de la concepción paulina; en cambio el autor se da por un testigo de lo que enseña. Su concepción del Evangelio tiene, en la forma, cierto parentesco con la gnosis; pero excluyendo los principios todos constitutivos de la misma. En todo esto concuerda con el IV evangelio. Como se ve, todo esto conviene a S. Juan, a quien la tradición señala como autor.

Las epístolas II y III no son cartas puramente privadas, y aunque no llevan, como la primera, el nombre del autor, es claro que son del mismo que ésta.

El cuerpo de la obra de Büchsel lleva el texto en griego y la traducción alemana, a la cual sigue la exposición gramatical, histórica y doctrinal, extensa, llena de erudición, de cada palabra y frase y enriquecida con frecuentes disgresiones, *Exkurs*, sobre puntos importantes, como los modos de nombrar a Jesús, la verdad, etc. Es admirable la riqueza de información sagrada y profana, puesta al servicio, no de prejuicios racionalistas, sino de una fe sincera en Jesucristo, Mesías e Hijo de Dios.

Particularmente la historia de las religiones es puesta a contribución, e igual que los demas elementos de exégesis histórica vienen a apoyar la verdad de la fe. Es verdaderamente consolador encontrarse con obras de este género, que compensan la fatiga espiritual, que producen otras, en que parece que la *ciencia* está al servicio de la negación cristiana.

El P. Allo acaba de publicar la tercera edición de su comentario sobre el Apocalipsis (1). Para una obra extensa y de este caracter técnico, es una prueba de lo bien que ha sido recibida por el público docto. El autor no ha dejado escapar nada de cuanto sobre el Apocalipsis se ha publicado en estos últimos años y de todo se ha hecho cargo en la nueva edición, que va además enriquecida con tres nuevos *excursus* sobre el Hijo del hombre y el iranismo (16-25), sobre los mártires en el Apocalipsis (62 65) y sobre el apocalipsis sinóptico y el de S. Juan (90-92).

El Diccionario Teológico del N. Testamento editado bajo la dirección de G. Kittel llega ya hasta el cuaderno 11 (2). En los tres últimos que tenemos a la vista, los artículos más interesantes son los que se refieren al *bautismo* y

---

(1) *Saint Jean. L' Apocalipse* par le *P. E-B Allo* des Frères Prêcheurs professeur a l' Université de Fribourg (Suisse). Troisiéme édition augmentée (CCXCIV-398 en 4.°) Pr. 100 francos. J. Gabalda. Rue Bonaparte, 90. Paris 1933.

2) *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament...* herausgegeben von *Gerhard Kittel*. 9-11 Lief. Verlag von W. Kohlhammer. Stuttgart 1933. Subscriptions preis 2,90 mk.

al *reino*. El estudio de estos puntos está hecho con el mismo criterio tradicional y a la vez progresivo que preside la composición de los anteriores. Aunque el título se concreta sólo al N. Testamento, pero es claro que éste no se puede explicar sin mirar al V. Testamento y extenderse luego a la primera época de la Iglesia, que, por estar más en contacto con el N. Testamento, puede servir mejor para ilustración de su historia. La historia religiosa no sólo judía, sino también pagana, es puesta a contribución para explicar el sentido de las palabras y fijar las analogías que pueden existir entre las manifestaciones religiosas paganas y las cristianas, pero sin llegar por eso a confundirlas, antes haciendo resaltar la diferencia radical entre ambas. Sin duda que esta obra fundamental para el estudio del N. Testamento señala un cambio grande, y en bien, de la exégesis alemana, y puede prestar grandes servicios a los estudiosos.

Damos fin a nuestra reseña con la presentación de una obra interesante del Dr. K. Staab. Se trata de los comentarios griegos sobre S. Pablo (1). Nadie puede dudar del valor que tienen para el recto conocimiento del Apóstol y de lo que él mismo representa en la Iglesia, las exposiciones de los Padres, y más aún de los Padres y comentadores griegos, que vivían en mayor contacto con el ambiente en que vivió el Apóstol, y conocían mejor la lengua por él empleada. Pero de los comentadores griegos, si se exceptúa S. Crisóstomo y su escuela, es poco lo que nos queda. La mayor parte se ha perdido, o se halla disperso en las *Cadenas*, compuestas a base de los escritores antiguos durante la edad media. El Dr. Staab, que en 1926 publicó, en la colección del Instituto Pont. Biblico, un estudio sobre las *Cadenas* de S. Pablo en las fuentes manuscritas, ahora nos da el contenido de esos manuscritos. Los fragmentos, reunidos y ordenados según el orden mismo de las epístolas, y por tanto en forma fácil de encontrar, pertenecen a Didimo (313-328), Eusebio de Emesa († c. 359), Acacio de Cesárea († 366), Apolinar de Laodicea (310-392), Diódoro de Tarso († 392), Teodoro de Mopsuestia (350-428), Severiano de Gábala († p. 409), Gennadio de Constantinopla († 471), Ecumenio de Tricca (s. VI), Focio (c. 820-891), Aretas de Cesárea (c. 860-940) Se publica el texto griego solo.

FR. A. COLUNGA.

Salamanca y Junio.

---

(1) *Pauluskommentäre aus der Griechischen Kirche*, aus Kathenenhandschriften gesammelt und herausgegeben von *Dr. Karl Staab*, o. ö. Prof. der Ntl. Exegese an der Universität Wurzburg. 1933. XLVIII-674 en 4.°). Münster i. W. Verlag der Aschendorffschen Verlagsbuchhanglung. Pr. 31,85 mk.

# CRONICAS CIENTIFICO-SOCIALES

## ESPAÑA

Por su extraordinaria y evidente importancia, por resumir las aspiraciones de todas las escuelas y partidos políticos que a lo largo de más de un siglo han venido pugnando en periódicas revoluciones y conmociones contra la Iglesia católica en España como en casi todos los Estados contemporáneos, y, en fin, porque de hecho viene a modificar profundamente la vida eclesiástica en nuestra patria y ello ha de costar muy serias reflexiones y muy trabajosas adaptaciones, si no se quiere sucumbir, pegados al *muro de las lamentaciones,* confiando en cándidos mesianismos, vamos a transcribir, letra a letra, la nueva *Ley de Confesiones y Congregaciones religiosas,* que tras una heróica y concienzuda resistencia de nuestros diputados de derecha, fué aprobada por la fuerza de la *guillotina*, que no por la de la razón, el día 17 de junio de este año de desgracia de 1933.

De hecho, pues, queda la Iglesia de España, como lo mismo puede decirse de la de todos o casi todos los países del día, en el mismor ser y estado en que se encontraba la Iglesia universal en los albores de la *Pax Constantiniana* (313), antes de que la gratitud de los primeros emperadores cristianos y de los pueblos bárbaros, derrocadores del Imperio de Roma, que la propia Iglesia fué trabajosamente civilizando, la colmasen de aquellos bienes de que, en general, hizo tan buen uso en beneficio de las nacientes sociedades políticas europeas, hasta que, transcurridos siete siglos, los mas duros de la Edad Media, y cuando el inmortal Papa Gregorio VII (1073-1085) quiso corregir los abusos simoniacos del clero y las intromisiones de los emperadores alemanes, éstos inician la famosa guerra de las *investiduras,* a partir de las cuales, juristas y políticos no cesan de reclamar contra aquellas facultades y preeminencias de que venía disfrutando la Iglesia con la sanción de los siglos, tratando de reducirla al poder *puramente espiritual.* Esta legislación laicista es el término de un proceso desarrollado en largas centurias. ¿Habremos terminado?

¿Habremos llegado ya a la fórmula de paz y concordia entre la Iglesia y el Estado? Si así fuese podríamos dar por bien empleados todos los sacrificios que esta legislación ha de costar.

Tres son los alegatos fundamentales que los políticos y publicistas de los últimos tiempos esgrimen contra la Iglesia, haciendo distinción entre *cuestión religiosa* y *cuestión eclesiástica*, mostrándose respetuosos y hasta amantes del contenido esencial de la primera y cerrando con toda violencia contra lo que incluye la segunda, o sea: *riqueza excesiva de la Iglesia, de ambos cleros; intromisión de la misma en funciones que se reputan puramente laicales y de competencia exclusiva del Estado*, y, por último, *tendencia de la Iglesia a servirse de la coacción de las leyes civiles en beneficio exclusivo de las creencias y prácticas católicas*, habiendo culminado esto último en la institución de la *Inquisición*. Si bien se observa, todo el *substractum* de las declamaciones anticlericales desde hace más de un siglo se reduce a eso.

Pues bien, ya la Iglesia de España, después de anteriores *desamortizaciones* queda despojada de sus cuantiosas o no cuantiosas riquezas e intervenido y controlado su mínimum de subsistencia; queda privada de la función de la enseñanza académica o técnica y reducida a la *enseñanza de sus propias doctrinas religiosas y morales*, y queda abolida toda ley de amparo o protección especial para la Religión católica, para sus ministros, para sus actividades específicas y para sus fieles como tales. Veremos ahora si los que tomaban pretexto de estos que llamaban odiosos privilegios clericales para combatirla en el terreno de la política, en nombre de un *liberalismo* más o menos heterodoxo, aliándose para ello a los francos enemigos y negadores del Catolicismo, al mismo tiempo que hacían protestas de respeto y amor hacia un Cristianismo *purificado* o estilizado, son ahora consecuentes consigo mismos y con la lógica objetiva de las ideas y de los hechos. De muchos de los antiguos políticos anticlericales, y aun de algunos de la novísima generación universitaria, sabemos que pasan en estas horas trágicas por agudas y dolorosas crisis espirituales en que, como siempre, el Buen Jesús es el suave y potente rayo de luz que señala el puerto seguro. De alguno, sobre todo, distinguido entre todos ellos, y que desde hace mucho tiempo se halla ausente de su escaño de diputado, asqueado y horrorizado de la barbarie política y social adonde caminamos, tenemos noticia que indaga y revuelve en los libros fundamentales de nuestra Religión la fe de antaño, eclipsada por los brillos fugaces de un racionalismo que cien veces se ha confesado impotente para dirigir y elevar así la vida individual como colectiva. Testigos de última hora son Enrique Bergson y la propia Alemania, hambrienta y destrozada, que se pone en ma-

nos de un hombre que se confiesa católico y que, desde luego, invoca el Cristianismo como punto de partida y base fundamental para la reconstrucción espiritual y material de aquel gran pueblo que reconocía por sus progenitores a Lutero, Kant y Hegel.

Reedificación cristiana. Por nuestra parte (quisiéramos escribir estas líneas con letras de sangre para destacarlas bien), hemos de persuadirnos de que volvemos a las *Catacumbas* a empezar de nuevo, como si la Historia lo hubiese arrasado todo, y no nos quedase más que el Evangelio, el comentario iluminado de los SS. Padres y de los grandes Doctores, las vidas de los Santos y la Autoridad viviente del Vicario de Jesucristo, más pura y respetada y amada que nunca, y cuyas inspiradas últimas Encíclicas tanto nos enseñan, nos mandan y nos aconsejan... y *ese pueblo* abandonado en su miseria física y moral y que, en su abandono, nos ha vuelto totalmente la espalda y, de cuando en cuando sus puños crispados y su ira irrefrenada y vengativa, a quien el Papa Pío XI dice que debemos acercarnos para consolarle, para ayudarle, para darle el pan del cuerpo y del alma, y decirle con toda claridad evangélica *lo que le es lícito* reivindicar en alivio de sus miserias hasta ser también *propietarios* como todo hijo de Dios, por los salarios familiares, por la participación en los beneficios de las fuentes de producción, hasta formar *sociedad* con los patronos y capitalistas, como éstos se asocian entre sí para percibir sus dividendos.

Porque éste y no otro es el secreto de la catástrofe y el secreto de la reparación y renovación para la recreación de la nueva Edad Media que tan profundamente apologiza el escritor ruso Berdiaef. ¿No tenemos delante nuevas andanadas de barbarie que civilizar? Al brillo y al olor de los campos bien cultivados de Italia, de Francia y de España, florones del Imperio romano, cultivados por millones de esclavos, bajo el látigo de los *quirites* irrumpieron las hordas del Norte para darse la mano con los que gemían en las ergástulas o atados a las cadenas del trabajo en los campos, en las minas o en los talleres del carcomido imperio. Esto es lo que ha pasado hoy. Una civilización brillante, refinada, pero anticristiana, no se ha comunicado en la medida de lo justo a las muchedumbres hambrientas, corrompidas si se quiere también, de nuestras ciudades y de nuestros campos, y cuando se sintieron más potentes se lanzaron a la presa y en la pelea están. La política actual, tan salida de los moldes académicos, por ello incomprensible para toda mirada superficial, es una mueca de culminación de lo que pasa en los fondos revueltos de nuestra sociedad atrofiada o aturdida en una buena parte de sus clases.

Muchas almas excesivamente candorosas se han llenado de júbilo, creemos

que exagerado, con el relativo triunfo de las parciales elecciones municipales del 23 de abril. Es algo, pero es casi nada. El triunfo, consolador en medio de todo, de los *agrarios,* no es más que la *reacción mecánica de la propiedad* al verse asaltada, atropellada y en gran parte destrozada. Pero no pasa, por desgracia, de ser una reacción mecánica y no una *reacción constructiva* en sincero deseo de encontrar una fórmula de justicia distributiva y cordial. Tenemos de ello testimonios más dolorosos y numerosos de lo que quisiéramos, y así sólo se va a una guerra social cada día más sangrienta.

Por eso aparece tan confusa, tan desconcertante, la distribución de nuestras fuerzas sociales y políticas.

Resuelto de hecho, mal que bien, el doble problema político y religioso (que aisladamente, cada uno de por sí, no interesan hasta la emoción a la generalidad de las masas), queda completamente descarnado y en primer plano el *problema económico social.* En torno a él se concentran casi todas las fuerzas sociales y políticas actuantes. Unas que acaudillan las masas trabajadoras, en punto a lo cual ningún partido aventaja ni iguala al *partido socialista* (de ahí su prepotencia y sus pujos dictatoriales), otras que tratan de acaudillar a la masa de propietarios, bien porque, ante la perspectiva, del Comunismo, refrenen su antigua marcha radical y sus coqueteos con el extremismo obrerista cuando aparecía como una teoría lejana, o bien porque para mantener el tinglado de sus organizaciones necesiten la simpatía y el concurso de los que manejan la riqueza, pues de todo hay en la viña del señor. Y entre unas y otras fuerzas políticas y sociales que como vemos, sólo las guía el *interés económico* y muy poco otros más altos ideales, hay *las muchedumbres piadosas* que se reunen en las iglesias y sus aledaños, para las cuales no existe en el mundo otro problema de interés y de eficiencia que *el problema religioso,* y no quieren o no aciertan a saber de ningún otro problema (el árbol les impide ver el bosque) y si salen o cuando salen a la calle salen en plan de procesión y siempre con cruz alzada. ¡Y no es esto, benditos de Dios!

El problema religioso, la Religión católica, teórica y práctica, esto sobre todo, es ciertamente el problema fundamental para esta y la otra vida; debe empaparla y penetrarla toda en sus raíces personales para que se transforme en actos, pero no es el único problema, ni es ella la que nos lo ha de dar todo hecho.

Querer convertir todos los problemas políticos y sociales en problema religioso o querer resolverlos con un criterio simplistamente religioso es fracasar en todos los terrenos, como nos ha sucedido a ojos vistas. La gran tragedia porque atraviesan en estos momentos los partidos políticos de España, lo mismo los de la derecha que los de la izquierda, fuera del partido socialista (y

aun para éste la situación se va poniendo un poco difícil) es que carecen de masa obrera, la cual se va desviando de todos ellos, desengañados de sus *palabras* y promesas, para gobernarse y dirigirse por sí misma aunque sea a tontas y a locas y brutalmente, tomándose la justicia y los bienes económicos por sí misma. Y esto mismo le ocurre a lo que podemos llamar *escuela religiosa* que aspira a tener, como es natural, masa obrera adherente a las creencias cristianas o, por lo menos, no hostil, como ahora lo es, porque por un error de táctica y perspectiva pretende hacer a los obreros *buenos o religiosos* para hacerles *bien,* cuando la fórmula acertada, a nuestro juicio, es *hacerles bien* o procurárselo desinteresadamente, para *hacerlos buenos y religiosos* sin la menor sombra de coacción. Es decir, que no basta la educación y formación religiosa y cristiana, aunque sea ésta la fundamental, sino que se precisa aparte, la educación y formación ciudadana, política y social, según sus propias leyes y tácticas, y esto último no se ha hecho y lo primero se ha hecho muy mal.

Más aún, con ese pretendido enlace *exteriorista* de la religión con los problemas e instituciones de carácter político y social, en afán de apoyos mutuos, se ha dado pie para que muchos espíritus contemporáneos pensasen dos cosas que han dañado profundamente a la religión: una, que la religión es incapaz de sostenerse por sí misma sin el rodrigón de la política y del actual orden social, y otra, que las formas o instituciones políticas y sociales con todas sus lacras, que son muchas, están sostenidas y amparadas por la religión. Y confían, esta es la realidad psicológica, en que desaparecidos aquellos apoyos seculares, caerá la religión, y caída ésta, queda el camino despejado para las reformas sociales y políticas apetecidas.

Es, pues, necesario demostrar con hechos y experiencias que la religión se sostiene sobradamente por sí misma, por su propia virtud divina, y que ella no es obstáculo para todas las reformas legítimas que se hagan en beneficio real del pueblo o de la muchedumbre proletaria.

Y vengamos a la ley que acaba de aprobarse y que nos coloca en esta nueva situación de apretada y estricta vida religiosa.

LA LEY DE CONFESIONES Y CONGREGACIONES RELIGIOSAS. Artículo 1.º La presente ley de Confesiones y Congregaciones religiosas, dictada en ejecución de los artículos 26 y 27 de la Constitución de la República española, será el régimen de esta materia en todo el territorio español y a ella se ajustará estrictamente toda regulación ulterior de la misma, por decreto o reglamento.

LIBERTAD DE CONCIENCIA Y CULTOS (Tít. I).

Art. 2.° De acuerdo con la Constitución, la libertad de conciencia y la práctica y la abstención de actividades religiosas quedan garantizadas en España.

Ningún privilegio ni restricción de los derechos podrá fundarse en la condición ni en las creencias religiosas, salvo lo dispuesto en los artículos 70 y 87 de la Constitución.

Art. 3.° El Estado no tiene religión oficial. Todas las Confesiones podrán ejercer libremente el culto dentro de sus templos. Para ejercerlo fuera de los mismos se requerirá autorización especial gubernativa en cada caso.

Las reuniones y manifestaciones religiosas no podrán tener carácter político, cualquiera que sea el lugar en que se celebren.

Los letreros, señales, anuncios o emblemas de los edificios destinados al culto estarán sometidos a las normas generales de Policía.

Art. 4.° El Estado concederá a los individuos pertenecientes a los Institutos armados, siempre que ello no perjudique al servicio, los permisos necesarios para cumplir sus deberes religiosos.

También podrá autorizar en sus diversas dependencias, a petición de los interesados y cuando la ocasión lo justifique, la prestación de servicios religiosos.

CONSIDERACIÓN JURÍDICA DE LAS CONFESIONES RELIGIOSAS (Tít. II).

Art. 5.° Todas las Confesiones religiosas tendrán los derechos y obligaciones que se establecen en este título.

Art. 6.° El Estado reconoce a todos los miembros y entidades que jerárquicamente integran las Confesiones religiosas personalidad y competencia propia en su régimen interno, de acuerdo con la presente ley.

Art. 7.° Las Confesiones religiosas nombrarán libremente a todos los ministros, administradores y titulares de cargos y funciones eclesiásticas, que habrán de ser españoles.

No obstante lo dispuesto en el párrafo anterior, el Estado se reserva el derecho de no reconocer en su función a los nombrados en virtud de lo dispuesto anteriormente cuando el nombramiento recaiga en persona que pueda ser peligrosa para el orden o la seguridad del Estado.

Art. 8.° Las Confesiones religiosas ordenarán libremente su régimen interior y aplicarán sus normas propias a los elementos que las integran, sin otra trascendencia jurídica que la compatible con las leyes y sin perjuicio de la soberanía del Estado.

Art. 9.° Toda alteración de las demarcaciones territoriales de la Iglesia católica habrá de ponerse en conocimiento del Gobierno antes de su efectividad.

Las demás Confesiones estarán obligadas a comunicar al Gobierno las demarcaciones que traten de establecer o hayan establecido en España, así como las alteraciones de las mismas, con sujeción a lo preceptuado en el párrafo anterior.

Art. 10. El Estado, las regiones, las provincias y los Municipios no po

drán mantener, favorecer ni auxiliar económicamente a las iglesias, Asociaciones e instituciones religiosas, de acuerdo con lo dispuesto en el artículo 26 de la Constitución.

RÉGIMEN DE BIENES DE LAS CONFESIONES RELIGIOSAS (Tít III).

Art. 11. Pertenecen a la propiedad pública nacional los templos de toda clase y sus edificios anexos, los palacios episcopales y casas rectorales con sus huertas anexas o no, seminarios, monasterios y demás edificaciones destinadas al servicio del culto católico o de sus ministros. La misma condición tendrán los muebles, ornamentos, imágenes, cuadros, vasos, joyas, telas y demás objetos de esta clase instalados en aquéllos y destinados expresa y permanentemente al culto católico, a su esplendor o a las necesidades relacionadas directamente con él.

Las casas y los derechos relativos a ellas, referidas en el párrofo anterior, quedan bajo la salvaguardia del Estado como personificación jurídica de la nación a que pertenecen y sometidas a las reglas de los artículos siguientes.

Art. 12. Las cosas y derechos a que se refiere el artículo anterior seguirán destinados al mismo fin religioso del culto católico, a cuyo efecto continuarán en poder de la Iglesia Católica para su conservación, administración y utilización, según su naturaleza y destino. La Iglesia no podrá disponer de ellos y se limitará a emplearlos para el fin a que están adscritos.

Sólo el Estado, por motivos justificados de necesidad pública y mediante una ley especial, podrá disponer de aquellos bienes para otro fin que el señalado en el párrafo anterior.

Los edificios anexos a los templos, palacios episcopales y casas rectorales, con sus huertas anexas o no; seminarios y demás edificaciones destinadas al servicio de los ministros del culto católico, estarán sometidos a las tributaciones inherentes al uso de los mismos.

Art. 13. Las cosas a que se refieren los artículos anteriores serán, mientras no se dicte una ley especial, prevista, inalienables e imprescriptibles, sin que pueda crearse sobre ellas más derechos que los compatibles con su destino y condición.

Art. 14. Antes de dictarse la ley especial a que hace referencia el artículo 12, deberá formarse expediente, en el que se oirá a los representantes de la Iglesia católica sobre la procedencia de colocar las cosas adscritas al culto en disponibilidad de la Administración.

Art. 15. Tendrán el carácter de bienes de propiedad privada las cosas y derechos que, sin hallarse comprendidos entre los señalados en el artículo 11, sean considerados también como bienes eclesiásticos.

En caso de duda, el ministerio de Justicia instruirá expediente, en el que se oirá a la representación de la Iglesia católica o a la persona que alegue ser propietaria de los bienes. La resolución del expediente corresponde al Gobierno, y contra ella procederá el recurso contencioso-administrativo.

Art. 16. El Estado, por medio de una ley especial en cada caso, podrá ceder plena o limitadamente a la Iglesia católica las cosas y derechos comprendidos en el artículo 11, que por su falta de valor, de interés artístico o de im-

portancia histórica no se considere necesario conservar en el patrimonio nacional.

La ley señalará las condiciones de la cesión.

El sostenimiento y conservación de lo cedido en esta forma quedará completamente a cargo de la Iglesia.

No podrán ser cedidos en ningún caso los templos y edificios, los objetos preciosos ni los tesoros artísticos o históricos que se conserven en aquéllos al servicio del culto, de su esplendor o de su sostenimiento.

Estas cosas, aunque sigan destinadas al culto a tenor de lo dispuesto en el artículo 12, serán conservadas y sostenidas por el Estado como comprendidas en el tesoro artístico nacional.

Art. 17. Se declaran inalienables los bienes y objetos que constituyen el tesoro artístico nacional, se hallen o no destinados al culto público, aunque pertenezcan a las entidades eclesiásticas.

Dichos objetos se guardarán en lugar de acceso público. Las autoridades eclesiásticas darán para su examen y estudio todas las facilidades compatibles con la seguridad de su custodia.

El traslado de lugar de estos objetos se pondrá en conocimiento de la Junta de Defensa del Tesoro Artístico Nacional.

Art. 18. El Estado estimulará la creación de Museos por las entidades eclesiásticas, prestando los asesoramientos técnicos y servicios de seguridad que requiera la custodia del tesoro artístico.

Podrá, además, disponer de cualquier objeto perteneciente al tesoro artístico nacional que se custodie en los Museos mencionados.

La Junta de conservación del Tesoro artístico Nacional procederá a la inmediata catalogación de todos los objetos que lo constituyan y que se hallen en poder de las entidades eclesiásticas, siendo éstas responsables de las ocultaciones que se hicieran, así como de la conservación de dicho tesoro y de la estricta observancia de lo dispuesto en la presente ley y en la legislación correspondiente sobre la defensa del tesoro artístico y de los monumentos nacionales, que se declara subsistente en todo lo que no se oponga a los anteriores preceptos.

Art. 19. Los bienes que la Iglesia católica adquiera después de la promulgación de la presente ley y los de las demás Confesiones religiosas tendrán el carácter de propiedad privada, con las limitaciones del presente artículo.

Se reconoce a la Iglesia católica, a sus Institutos y entidades, así como a las demás Confesiones religiosas, la facultad de adquirir y poseer bienes muebles de toda clase.

También podrán adquirir por cualquier título bienes inmuebles y derechos reales, pero sólo podrán conservarlos en la cuantía necesaria para el servicio religioso. Los que excedan de ella serán enajenados, invirtiéndose su producto en títulos de la Deuda emitida por el Estado español.

Asímismo deberán ser enajenados e invertido su producto de la misma manera los bienes muebles que sean origen de interés, renta o participación en beneficios de Empresas industriales o mercantiles.

El Estado podrá, por medio de una ley, limitar la adquisición de cualquier

clase de bienes a las Confesiones religiosas cuando aquéllos excedan de las necesidades normales de los servicios religiosos.

La enseñanza en las confesiones religiosas (Tít. IV).

Art. 20. Las iglesias podrán fundar y dirigir establecimientos destinados a la enseñanza de sus respectivas doctrinas y a la formación de sus ministros. La inspección del Estado garantizará que dentro de los mismos no se enseñen doctrinas atentatorias a la seguridad de la República.

Instituciones de beneficencia (Tít. V).

Art. 21. Todas las instituciones y fideicomisos de beneficencia particular cuyo patronato, dirección o administración corresponda a autoridades, corporaciones, institutos o persona jurídica religiosa, vienen obligados, si ya no lo estuvieren, a enviar, en el plazo de un año, un inventario de todos sus bienes, valores y objetos, así como a rendir cuentas anualmente al ministerio de la Gobernación del estado de sus bienes y de su gestión económica, aunque por título fundacional hubieran sido exentas de rendirlas.

El incumplimiento de esta obligación o la ocultación de cantidad, valor o precio equivalente al duplo del declarado dará lugar al decaimiento en el patronato o dirección o administración.

Si la ocultación no llegase al duplo, se podrá acordar la suspensión de dicho patronato, administración o dirección por tiempo que no exceda de un año.

Sin perjuicio de las atribuciones que sobre ellas confiere al Estado la legislación vigente, el Gobierno tomará las medidas oportunas para adaptarlas a las nuevas necesidades sociales, respetando, en lo posible, la voluntad de los fundadores, principalmente en lo que afecta al levantamiento de cargas.

Las Ordenes y Congregaciones religiosas (Tít. VI).

Art. 22. A los efectos de la presente ley, se entiende por Ordenes y Congregaciones religiosas, las sociedades aprobadas por las autoridades eclesiásticas en las que los miembros emiten votos públicos, perpetuos o temporales.

Art. 23. Las Ordenes y Congregaciones religiosas admitidas en España, conforme al artículo 26 de la Constitución, no podrán ejercer actividad política de ninguna clase.

La infracción de este precepto, en caso de que dicha actividad constituya un peligro para la seguridad del Estado, justificará la clausura por el Gobierno, como medida preventiva, de todos o de algunos de los establecimientos de la Sociedad religiosa a que pudiera imputársele. Las Cortes decidirán sobre la clausura definitiva del establecimiento o la disolución del Instituto religioso, según los casos.

Art. 24. Las Ordenes y Congregaciones religiosas quedan sometidas a la presente ley y a la legislación común.

Será requisito para su existencia legal la inscripción en el Registro público, conforme a lo dispuesto en el artículo siguiente.

Art. 25. Para formalizar la inscripción, las Ordenes y Congregaciones presentarán en el Registro especial correspondiente del ministerio de Justicia, en el plazo máximo de tres meses:

*A)* Dos ejemplares de sus Estatutos, en los que se exprese la forma de gobierno, tanto de sus provincias canónicas o agrupaciones monásticas asimiladas, como de sus casas, residencias u otras entidades locales.

*B)* Certificación de los fines a que se dedique el Instituto religioso respectivo y la casa o residencia cuya inscripción se solicita.

*C)* Certificación expedida por el Registro de la Propiedad de las inscripciones relativas a los edificios que la Comunidad ocupe, los cuales habrán de ser de propiedad de españoles, sin que se pueda gravar ni enajenar en favor de extranjeros.

*D)* Relación de todos los bienes inmuebles, valores mobiliarios y objetos preciosos, ya los posean directamente, ya por persona interpuesta.

*E)* Los nombres y apellidos de los superiores provinciales y locales, que habrán de ser de nacionalidad española.

*F)* Relación de los nombres y apellidos y condición de sus miembros, exresando los que ejerzan cargo administrativo de gobierno de representación. Dos tercios por lo menos de los miembros de la Orden o Congregación habrán de tener nacionalidad española.

*G)* Declaración de los bienes aportados a la Comunidad por cada uno de sus miembros.

Las alteraciones que se produzcan en relación con los anteriores extremos se pondrán en conocimiento del ministerio de Justicia en el término de sesenta días.

Art. 26. Toda casa o residencia religiosa llevará y exhibirá a las autoridades dependientes del Gobierno, cuando éstas lo exigieren, una copia de la relación a que se refiere el apartado *F)* del artículo anterior, en que conste haberse realizado la inscripción correspondiente.

Llevará, asimismo, libros de contabilidad previamente sellados, en los que figure todo el movimiento del activo y pasivo de la casa o residencia religiosa. Anualmente remitirá el balance general y el inventario al Registro correspondiente.

La ocultación o falsedad será sancionada conforme a lo dispuesto en las leyes.

Art. 27. Las Ordenes y Congregaciones religiosas no podrán poseer ni por sí ni por persona interpuesta más bienes que los que, previa justificación, se destinen a su vivienda o al cumplimiento directo de sus fines privativos.

A este efecto enviarán trienalmente al ministro de Justicia copia de la relación a que se refiere el apartado *D)* del art. 26 y un estado auténtico de sus ingresos y gastos normales. Se considerarán bienes necesarios para su sustento y el cumplimiento de sus fines aquellos cuyo producto, habida cuenta de las oscilaciones naturales de la renta, no excedan del duplo de los gastos.

Art. 28. Las Ordenes y Congregaciones religiosas admitidas e inscritas en España gozarán, dentro de los límites del artículo arterior, de la facultad de adquirir, enajenar, poseer y administrar bienes, los cuales estarán sometidos a todas las leyes tributarias del país.

No podrán, sin embargo, conservar los bienes inmuebles y derechos reales constituídos sobre los mismos con objeto de obtener canon, pensión o renta, y deberán invertir en títulos de la Deuda el producto de su enajenación.

Art. 29. Las Ordenes y Congregaciones religiosas no podrán ejercer comercio, industrias o explotación agrícola por sí o por persona interpuesta. No tendrán carácter de explotaciones agrícolas los cultivos por parte de aquellas Ordenes o Congregaciones religiosas que justifiquen destinar sus productos para su propia subsistencia».

Art. 30. Las Ordenes y Congregaciones religiosas no podrán dedicarse al ejercicio de la enseñanza.

No se entenderán comprendidas en esta prohibición las enseñanzas que organicen para la formación de sus propios miembros.

La inspección del Estado cuidará de que las Ordenes y Congregaciones religiosas no puedan crear o sostener colegios de enseñanza privada ni directamente ni valiéndose de personas seglares interpuestas.

Art. 31. Con anterioridad a la admisión de una persona en una Orden o Congregación, se hará constar de un modo auténtico la cuantía y naturaleza de los bienes que aporte o ceda en administración. El Estado amparará a todo miembro de una Orden o Congregación que quiera retirarse de ella, no obstante el voto o la promesa en contrario. La Orden o congregación estará obligada a restituirle cuanto aportó o cedió a la misma, deduciendo los bienes consumidos por el uso. Como únicas disposiciones transitorias o adicionales para la ejecución de esta ley se establecen las dos siguientes:

*A)* El Gobierno señalará el plazo, que no podrá exceder de un año, a partir de la publicación de la presente ley, dentro del cual las Ordenes y Congregaciones religiosas que exploten industrias típicas o hayan introducido novedades que supongan una fuente de riqueza deban cesar en el ejercicio de su actividad.

*B)* El ejercicio de la enseñanza por las Ordenes y Congregaciones religiosas cesará en 1.º de octubre próximo para toda clase de enseñanzas, excepto la primaria, que terminará el 31 de diciembre inmediato.

El Gobierno adoptará las medidas necesarias para la constitución de unas y otras enseñanzas en el plazo indicado».

OBSERVACIONES. Por falta material de espacio y sobra de pensamientos que nos sugiere la precedente ley de Confesiones y Congregaciones religiosas, nos abstenemos de más amplios comentarios, y nos limitamos a hacer las siguientes escuetas observaciones.

La primera es que, aun reputandola injusta, no sólo porque despoja y pone límites (que no se ponen a ninguna otra sociedad) a la Iglesia y Congregaciones religiosas sobre la posesión de los bienes económicos y nos priva de ejercer una función o actividad tan noble e importante como es la enseñanza de las disciplinas humanas, sino porque es vejatoria y deprimente, supuesto que se permitirá esta función a los ministros de todas las religiones falsas y a las sec-

tas secretas, socialistas, comunistas de los *Sin Dios,* etc., y se prohibe exclusivamente a los ministros de Jesucristo, no debemos amilanarnos, sino aspirar a la conquista del pueblo y de la masa obrera ofuscada (porque ella es la que más va a padecer), para obtener una legítima mayoría parlamentaria que limpie la precitada ley de todas sus lacras.

La segunda es que, logrado un indudable progreso de reconocimiento firme de la existencia de la Iglesia y de las Congregaciones religiosas, siquiera como aplicación del *derecho común de asociación,* afiancemos esta realidad ahondando y extendiendo las raíces de este derecho de asociación en la vida moderna, esperando más de sus virtualidades cerca del pueblo, que también ha de redimirse por este camino limpio, que por las estrepitosas eventualidades de la política, y fijando nuestra vista y aplicando nuestras actividades con buen discernimiento al anchísimo y aún apenas explorado campo de la *Acción Católica* que nos da la pauta, excluyéndose ella a sí misma de toda política y de toda acción directa en las organizaciones económicas.

Con exponer nosotros solamente lo que es *lícito,* lo que es un postulado de nuestra *moral cristiana* en orden a los derechos del pueblo asalariado y los deberes rigurosos, no sólo de caridad, sino de *justicia,* que pesan sobre los poseedores actuales de la riqueza, y esto con toda valentía apostólica, la Iglesia y las Congregaciones religiosas cumplirán bien su misión y merecerán el amor, la gratitud y las bendiciones del pueblo hoy tan alejado de nosotros.

La tercera es que obligadas la Iglesia y las Congregaciones religiosas a ser *pobres de solemnidad,* confiadas a la generosidad de la masa católica, y circunscritas sus actividades pedagógicas a *la enseñanza exclusiva de las propias doctrinas de Jesucristo,* intensifiquemos éstas por la palabra y por el escrito, que campo sobrado hay, supliendo así las deficiencias anteriores en ambas cosas, si las hubo.

RESTAURACIÓN DE LAS SEMANAS SOCIALES.

Por sentida y razonada carta del Consiliario general de la *Acción Cotólica,* Excelentísimo Sr. Obispo de Oviedo, dirigida al venerable y por todos reconocido Maestro D. Severino Aznar, queda éste nombrado Presidente de la *Comisión permanente de las Semanas Sociales,* para reanudar su gloriosa historia, interrumpida en 1912, cuando el inolvidable Padre Gerard asustó a las gentes bien halladas con el *statu quo* de sus riquezas, al anunciar lo que está pasando, si no atendían al pueblo obrero con algo más que con palabras y exquisiteces retóricas y aleluyas *confesionalistas...* para los obreros, pero no para los patronos. Estos prefirieron esconder la cabeza bajo el ala como las avestruces, antes que ceder en lo más mínimo, que hoy se lo arrebatan y se lo arrebatarán más mañana si no cambian de conducta.

Con el Sr. Aznar figuran otros eminentes sociólogos y publicistas condenados hasta ahora poco menos que al ostracismo, por considerarlos demasiado avanzados y obreristas; entre ellos, D. Salvador Minguijón, vicepresidente, catedrático de la Universidad de Zaragoza, D. Pedro Sangro y Ros de Olano, Secretario, ex ministro del Trabajo, D. Antonio Luna, catedrático de la Universidad de Madrid, D. Luis Jordana de Pozas, catedrático de la Universidad de Valencia, D. Carlos Ruiz del Castillo, catedrático de la Universidad de Santiago, D. Juan Zaragüeta, catedrático de la Universidad de Madrid, etc.

Para mediados del próximo octubre está anunciada la primera Semana Social de la nueva serie.

EL NUEVO PRIMADO DE ESPAÑA, DR. D. ISIDRO GOMÁ.

Vacante la Sede Arzobispal de Toledo, Primada de España, por renuncia del Cardenal Segura a fines de Septiembre de 1931, la Santa Sede ha nombrado para tan elevadísimos cargos al Excmo. Sr. don Isidro Gomá y Tomás, actual obispo de Tarazona. Es el primer caso de nombramiento de Prelados (también en la misma fecha de primeros de abril fué nombrado obispo de Cádiz el que lo era titular de Sión y Patriarca de las Indias, Dr. Pérez y Rodríguez) sin la intervención del Estado, por virtud de la nueva Constitución laicista, que separa en absoluto ambos Poderes.

El Dr. Gomá llega, pues, al más alto puesto de la Iglesia española por un acto liberrimo del Poder espiritual del mundo, encarnado en el Vicario de Jesucristo, sin ingerencias extrañas, y teniendo en cuenta solamente los merecimientos de la persona y las gravísimas necesidades de la Iglesia católica de España. Sin duda por esta doble consideración, entre otras, el nombramiento del sabio y virtuoso Prelado de Tarazona ha sido recibido con universal satisfacción y aplauso.

Cierto que el nuevo Arzobispo de Toledo y Primado de España no viene investido de aquel importantísimo y dificilísimo cargo de Director Pontificio de la Acción Católica en España, que venían ostentando sus predecesores desde el año 1909, dificilísimo por aparecer confundidas las actividades puramente católicas con las sociales y aún políticas en el alto sentido de la palabra; pero, así y todo, y en los comienzos de este nuevo ordenamiento y acoplamiento de nuestras actividades a los nuevos moldes, que ha de romper con tantas rutinas en el pensar y obrar, ha de ser provechosa y eficacísima la autoridad, sabiduría y prudencia del Excmo. Sr. Gomá, bien acreditadas en toda su vida sacerdotal y episcopal.

El Dr. D. Isidro Gomá nació en La Riba (Tarragona) el 17 de agosto de 1869. Terminada su brillantísima carrera eclesiástica cursada en el Semina-

rio de Tarragona, fué ordenado sacerdote en 1895. Rector y profesor de aquel Seminario durante 25 años en que enseñó diversas materias, entre ellas las de Sagrada Escritura y Elocuencia, fué consagrado obispo de Tarazona en 1927.

Durante sus años de largo y fecundo profesorado dió muestras de su gran saber, celo y elocuencia escribiendo meritísimos libros y ocupando la sagrada cátedra con notable maestría en distintas poblaciones de España.

Entre sus libros hemos de citar: *Tradición y Crítica en Exégesis* (Barcelona, 1910); *Las modas y el lujo ante la Ley cristiana, la Sociedad y el Arte* (Barcelona, 1913); *El valor educativo de la liturgia católica* (Barcelona, 1918); *La Eucaristía y la Vida Cristiana* (Barcelona, 1922); *Santo Tomás de Aquino. Epoca. Personalidad. Espíritu* (Barcelona, 1924); *La Familia según el Derecho natural y cristiano* (Barcelona, 1926): *El Evangelio explicado,* cuatro volúmenes, 1931; *Jesucristo Redentor* (Barcelona, 1933). A este catálogo debe añadirse un buen número de conferencias, panegíricos y pastorales sobre temas de actualidad religiosa y social, de gran fondo y de correctísima forma literaria.

La Iglesia española, y especialmente la Primada de Toledo, están de enhorabuena, y nosotros, LA CIENCIA TOMISTA, se asocia a ese júbilo y tributa al Excmo. Sr. Gomá su más cordial felicitación.

FR. JOSÉ D. GAFO, O. P.

Madrid, junio de 1933.

## ISLAS FILIPINAS

ES APROBADA LA LEY DE INDEPENDENCIA.—En nuestra última crónica (CIENCIA TOMISTA, Septiembre-Diciembre) dimos cuenta de la resolución tomada por el congreso americano en la que se concedía la independencia a las Islas Filipinas dentro de un determinado número de años. Un proyecto de ley semejante a ese estaba pendiente y esperando la orden del día en el Senado. Otros asuntos, sin embargo, presentados anteriormente a discusión ocuparon el tiempo que restaba de aquella sesión, y las Cortes se cerraron sin que el Senado tomara acción alguna por entonces. Durante el período de vacaciones los delegados filipinos en Washington encargados de activar la causa de la independencia, hicieron un esfuerzo supremo para que tan pronto como se abrieran de nuevo las Cortes se planteara ante el Senado la cuestión filipina. Parece que había llegado la hora propicia para dar un paso más, quizá el final, hacia la independencia.

Llegó el mes de Diciembre y las Cortes comenzaron de nuevo sus tareas

legislativas al tenor de la Constitución. Debido a los trabajos hechos de antemano, los delegados filipinos consiguieron que el proyecto de ley sobre Filipinas se pusiera a discusión a los pocos días de abrirse las sesiones. La discusión fué animadísima; se combatió el proyecto desde todos los ángulos: económico, político, internacional; hasta se puso en tela de juicio la facultad de las Cortes para enajenar territorios que la Unión posee por derecho de conquista o de tratados internacionales. Otro parecía, sin embargo, ser el rumbo de la opinión entre los senadores, y todos los esfuerzos de los retencionistas resultaron inútiles. El día 27 de Diciembre, puesto a votación el proyecto, salió aprobado por una mayoría bastante considerable.

La ley había pasado ya en ambas cámaras; mas debido a las discrepancias que había entre los dos proyectos, tanto en lo referente a los años que debía comprender el período de transición, como en otros puntos de menor importancia—tarifas, inmigración, etc.,—no podía ser todavía presentada a la firma del Presidente de la República. Para orillar estas dificultades, las Cortes nombraron una comisión mixta integrada por miembros de ambas cámaras con el encargo de refundir los dos proyectos en uno que representara un término medio entre las posiciones extremas de ambas cámaras. Esta maniobra no tardó mucho en llevarse a cabo, y a los pocos días el proyecto, reajustado ya y uniformado, se presentaba de nuevo a votación. El día 30 de Diciembre los despachos recibidos de Washington anuncian que la ley de independencia, tal como había sido redactada por la comisión, había sido aprobada en ambas cámaras y enviada sin pérdida de tiempo a la firma del Presidente.

El sentir del Presidente Hoover sobre la cuestión filipina era ya bien conocido y hasta se daba como cierto que pondría su veto a la proyectada ley. El Secretario de Guerra, en cuya cartera están incluidas las posesiones territoriales, requerido por el Presidente, sometió un extenso informe, en el que analizaba y rebatía los argumentos y acuerdos de la ley, aconsejando al Presidente que interpusiera su veto para evitar los desastres que dicha medida tenía necesariamente que acarrear.

El día 14 de Enero grandes títulos anuncian en la prensa que el Presidente Hoover ha votado la ley de independencia, siendo devuelta a las Cortes para que dispongan de ella al tenor de sus derechos constitucionales. Según la Constitución de los Estados Unidos las Cortes pueden hacer efectiva una ley, no obstante haber sido votada por el Presidente, si, puesta de nuevo a votación, dos terceras partes de la Cámara votan el restablecimiento de la ley votada. A juzgar por los acontecimientos los legisladores americanos estaban decididos a que la ley de independencia se llevase a efecto. El Congreso de diputados actuó con tanta rapidez que a la hora de haber recibido el comuni-

cado oficial del Presidente se puso a votación, saliendo aprobada por una mayoría aplastante. Quedaba todavía un refugio a los partidarios de la retención. En el Senado las fuerzas estaban más equilibradas, y como la segunda votación necesitaba tener a su favor dos terceras partes de la Cámara era de temer que aquel drama, bastante largo ya, tuviera algún desenlace inesperado. Los autores del proyecto apelaron al último recurso, el filibusterismo; obstruir con interminables discusiones cualquier otro proyecto mientras no se tomara acción sobre la ley de independencia. Esta situación se prolongó por varios días, hasta que el Presidente del Senado, ante la actitud intransigente de los senadores que defendían la ley, optó por proceder a votación y terminar de una vez con un asunto que se iba haciendo un tanto enojoso. El día 18 de Enero la ley fué sometida por último a votación saliendo aprobada por 66 votos contra 26, quedando de esa manera anulado el veto del Presidente Hoover, y la ley con valor oficial al tenor de los acuerdos que en la misma se especificaban.

DISPOSICIONES DE LA LEY DE INDEPENDENCIA.

Antes de ocuparnos de los agentes que mas eficazmente contribuyeron a que la ley de independencia llegara a ser un hecho, y de la actitud tomada por aquellos que han sido mas o menos directamente afectados, vamos a enumerar (otra cosa llevaría demasiado espacio), sus disposiciones más fundamentales.

La ley de independencia no es efectiva hasta que no sea aceptada por el pueblo filipino; aceptación que puede ser acordada o por la legislatura o por una convención popular. En caso de no ser aceptada perderá todo su valor, y las relaciones entre Estados Unidos y Filipinas volverán al estado anterior a la promulgación de la ley. En caso de ser aceptada el parlamento filipino deberá cumplir todas las disposiciones que en ella se especifican, y asumir las responsabilidades de un gobierno de transición. Todo esto debera hacerse en el espacio de dos años, es decir, antes del 14 de Enero de 1935.

La primera medida del nuevo gobierno será reunir una asamblea constituyente que formule y redacte la constitución para la futura nación independiente; pero una constitución conforme a las normas que se especifican en la ley de independencia, es decir, una constitución que sea una reproducción de la de los Estados Unidos. Formulada ya la constitución deberá ser sometida a la aprobación del Presidente de los Estados Unidos, quien, si encontrara algún artículo contrario a las normas prescritas podrá devolverla a la asamblea para que se hagan las debidas enmiendas. Confirmada la constitución por el Presidente deberá ser todavía sancionada por el pueblo por medio de un ple-

biscito; si el resultado de éste fuere desfavorable, las relaciones volverán a su estado previo, a no ser que el gobierno de Washington subsane el defecto por medio de alguna ley complementaria.

Redactada, confirmada y aprobada la Constitución comenzará el período de transición de diez años, al fin de los cuales, los Estados Unidos retirarán su soberanía de las Islas. Se procederá pues inmediatamente a la elección de nuevas Cortes y del Presidente de la República, ya semi independiente. Durante estos diez años el gobierno de los Estados Unidos estará representado por un alto comisionado cuyos poderes quedan especificados en la ley de independencia.

Durante los cinco primeros años del periodo de transición la cantidad de productos filipinos que podrá ser importada en los Estados Unidos libre de arancel no excederá las siguientes cifras; azúcar 850.000 toneladas (la producción anual asciende a 1.500.000 toneladas); aceite de coco 200.000 toneladas; fibra en bruto o elaborada 3.000.000 de libras. La inmigración de filipinos a su vez no podrá exceder la cuota de 50 personas al año. Terminados los cinco primeros años se terminará también el período de libre importación. A partir de esa fecha todos los productos filipinos estarán sujetos a una tarifa relativamente baja al principio, pero que irá subiendo gradualmente de tal manera que al terminar el segundo período de cinco años los productos filipinos no tendrán privilegio ninguno de arancel. No obstante estas restricciones impuestas al mercado filipino, los productos americanos podrán entrar en Filipinas durante todo el período de transición exentos de tarifas y sin limitaciones de ningún género. Además el gobierno filipino deberá amortizar gradualmente la deuda contraída con el gobierno americano (dicha deuda asciende actualmente a cincuenta millones de dollars); en caso de insolvencia los Estados Unidos procederán a la incautación de las aduanas (como han procedido en las repúblicas de Haiti y Santo Domingo), mientras dure el período de insolvencia.

Pasados los diez años y satisfechos todos los demás requisitos que se especifican en la ley, los Estados Unidos retirarán de las Islas su bandera y su ejército y con ellos la soberanía, creando así una nueva nación independiente, cuya libertad, otorgada espontáneamente, justifique ante todo el mundo los motivos que inspiraron su intervención militar en las Islas el año 1898. Los Estados Unidos reservarán algunas posiciones estratégicas, al estilo de las que tienen reservadas en Cuba, para que sirvan de bases navales y de aprovisionamiento; es decir, que serán otros tantos «Gibraltares» que sirvan de refugio a la escuadra del Pacífico y protejan sus grandes vías comerciales.

Finalmente, para que la independencia de la nueva nación quede de algu-

na manera asegurada para el futuro, los Estados Unidos se comprometen a negociar un tratado con las principales potencias para que reconozcan el nuevo estado y garanticen su absoluta neutralidad y su integridad territorial contra las ambiciones de estados más poderosos.

La intervención del Presidente Hoover. Dijimos antes que el día 14 de Enero el entonces Presidente de la República Norteamericana anunció oficialmente su actitud de franca oposición a la ley de independencia que le había sido sometida para su aprobación final. Para justificar su oposición el Presidente sometió al Parlamento, juntamente con la ley votada, un extenso informe en el que exponía uno por uno los defectos de que adolecía la nueva ley y las consecuencias desastrosas que se seguirían de su realización.

La posición del Presidente Hoover era hasta cierto punto desventajosa para decidir un asunto de tanta trascendencia. En las últimas elecciones para presidente de la República había sido derrotado por el candidato demócrata Roosevelt, a quien tendría que entregar las riendas del gobierno dentro de pocas semanas; era pues, en opinión de muchos, un presidente fracasado. Por otra parte no se le podía ocultar que dada la actitud decidida de los patrocinadores de la ley, y la mayoría de votos que ésta había obtenido en ambas Cámaras les sería relativamente fácil obtener de nuevo dos terceras partes y contrarrestar así el veto de la Presidencia. No obstante estas circunstancias que parecían aconsejarle la aprobación de la ley, el Presidente Hoover prefirió obrar según su conciencia y según los principios y la política que había seguido durante toda su administración. El documento sometido a las Cortes es un compendio de todos los argumentos que podían aducirse en contra de la ley y que han servido de base a todos los que después han levantado bandera de oposición. La serenidad de ánimo con que está escrito y la lógica de sus raciocinios contrasta notablemente con el espíritu egoísta en que está inspirada la ley y los sofismas con que sus defensores pretenden justificarla y justificarse.

Según el Presidente Hoover la nueva ley no pone a Filipinas en el verdadero camino de la libertad; lo único que hace es ponerla en peligro inminente de perder el grado de libertad que ya ha conseguido a costa de no pequeños esfuerzos. La presente normalidad de la hacienda en Filipinas está sostenida casi exclusivamente por el mercado libre de los productos filipinos en los Estados Unidos. La ruptura, aun parcial, de este libre cambio, traería más o menos pronto la insolvencia y la bancarrota. El estado económico, pues, pide un período de transición más *largo* y más *gradual* para que el gobierno pueda buscar nuevos mercados y reajustar su hacienda; el período que le concede la

ley es demasiado corto y violento y que ha de traer necesariamente un desquiciamiento económico. La producción filipina es todavía bastante costosa y por ende impotente para competir con los países donde el coste de producción es relativamente bajo. Cerrar la puerta al libre cambio en una época en que todos los mercados del mundo o tienen exceso de abastecimiento o están protegidos por insuperables barreras arancelarias sería inferir un golpe irreparable al comercio y consiguientemente a la producción de Filipinas.

Desde el punto de vista político, la nueva ley adolece de no menores defectos, pues mientras la autoridad civil de los Estados Unidos disminuye considerablemente, deja intacta la responsabilidad moral de mantener el orden interior y de garantizar la seguridad exterior, lo cual difícilmente podría realizarse sin la intervención militar. Ni hay que perder de vista que las tribus mahometanas que pueblan la isla de Mindanao, y que siempre se han mostrado recalcitrantes en reconocer la autoridad del Gobierno central, han de aprovechar cualquier debilidad de éste para sacudir la sujeción o alianza forzada en que al presente se encuentran. Además el único ejército permanente, si así puede llamarse, con que ahora cuentan las Islas está subvencionado por el erario de los Estados Unidos, no contando el Gobierno filipino con fondos suficientes para mantener una organización militar de ese género, y menos todavía para crear y conservar una marina de guerra con que defender adecuadamente sus mares y costas. ¿Cómo conservaría el nuevo estado su integridad territorial ante el empuje de *poderosos vecinos,* cuyos propósitos de ensanche, por cualesquiera medios, han creado un conflicto internacional? Ponderando estas razones y otras de carácter más particular, el Presidente Hoover termina diciendo que la ley de independencia ni expresa el sentimiento del pueblo americano ni completa la obra que éste está llamado a realizar en Filipinas. En su opinión lo único que al presente se podría hacer sin comprometer la situación política del Extremo Oriente es conceder mayor autonomía y un período de transición más largo y menos violento, que permita al pueblo filipino darse cuenta de las responsabilidades y cargas anejas a un estado independiente y orientar su producción según las posibilidades comerciales.

Tales son en línas generales los argumentos que el Presidente Hoover sometió a las cortes para justificar su actitud con relación a la ley de independencia. Tan claros los conceptuamos, que creemos huelga cualquier comenta rio. ¿Cómo, pues, se explica que un documento tan bien razonado y de tanto alcance político hiciera tan poco efecto en el parlamento que la ley fuera de nuevo aprobada en la segunda votación con casi el mismo número de votos que en la primera?

¿QUIÉN GANÓ LA VICTORIA? Al recorrer una a una las etapas por que ha pasado la ley de independencia hasta cristalizar en la forma concreta en que fué aprobada, fácilmente se descubre la razón de los defectos de que adolece. La ley, en su forma actual, es una transacción, una componenda, si vale la palabra, entre elementos que representan intereses diametralmente opuestos, y como todos los arreglos de ese género, después de hechos no satisfacen a nadie. Figura en primer lugar la delegación filipinina en Washington abogando por una independencia completa, absoluta e inmediata, aunque de hecho dispuesta a recibir cualquiera cosa que les dieran, aun en perjuicio de sus propios intereses. Al lado de los filipinos, pero por motivos muy diferentes, se pusieron los patrocinadores de los intereses azucareros de Cuba, donde la banca de Nueva York tiene invertidos enormes capitales. El azúcar filipino, teniendo entrada libre de tarifa, es preferido en el mercado al azúcar de Cuba, que tiene que pagar tarifas regulares. A éstos, y por idénticas razones, se agregaron los estados cuya principal riqueza es la agricultura, debido a la preferencia que en el mercado tienen algunos productos filipinos, sobre todo el aceite de coco y la fibra. Los defensores de estos intereses habían conseguido hacerse fuertes en las cortes y estaban decididos a quitar del medio el mercado filipino en el más corto espacio posible. Para estos grupos el futuro político y económico de Filipinas es un problema de orden muy secundario y cuya solución debe dejarse enteramente en manos de los filipinos.

En frente de estos elementos se pusieron los partidarios de la política del Presidente Hoover para quienes los derechos y las responsabilidades asumidas por los Estados Unidos en el tratado de París con respecto a Filipinas, no deben, bajo ningún pretexto, ser postergados a las conveniencias comerciales. Los Estados Unidos tienen una misión que cumplir en Filipinas, y mientras no la lleven a cabo deben mantener sus posiciones a pesar de que éstas perjudiquen ciertos intereses particulares.

Terminada ya la contienda cabe preguntar: ¿quién de las partes litigantes ha ganado la victoria? Los delegados filipinos consideran su gestión en Washington como la victoria más completa que han conseguido en su lucha pacífica por la libertad. Otra cosa pensaban los jefes políticos que quedaban a retaguardia, quienes pronto dieron la voz de alarma denunciando los manejos de que estaban siendo víctimas. El presidente del Senado filipino, D. Manuel Quezon, declaró públicamente que la ley de independencia era la culminación de la campaña llevada a cabo por la banca de Nueva York que tenía invertidos mil millones de dollares en intereses azucareros en Cuba, con el fin de eliminar de una vez para siempre la competencia comercial de Filipinas.

Estas declaraciones fueron transmitidas inmediatamente a Washington por las agencias telegráficas. Algunos políticos de la metrópoli intentaron atenuar su dureza con vagos comentarios que no probaban nada, antes bien, confirmaban indirectamente las declaraciones del gran estadista filipino, para quien la última actuación del parlamento era el golpe más rudo que se había inferido a la causa filipina durante la dominación americana.

ACTITUD DEL JAPÓN. Todavía figuraban en primera plana los despachos que anunciaban el veto del Presidente Hoover a la ley de independencia, y ya el gobierno japonés había hecho pública una protesta contra ciertas proposiciones contenidas en el mensaje del Presidente a las Cámaras dando cuenta y razón del veto. En realidad el documento en cuestión no hace referencia directa a ningún país; hace notar, sin embargo, el desacierto político que se comete al abandonar un estado naciente e indefenso junto a *poderosos vecinos* cuyo propósito decidido de un ensanche territorial ha planteado un problema internacional de difícil solución Quién es ese *poderoso vecino* a que se alude en el mensaje, y que supone ha de constituir un peligro y una amenaza constante a la independencia de la nueva nación, no hubiera sido difícil descubrirlo si el mismo aludido no se hubiera adelantado denunciando en son de protesta los recelos infundados (?) del Presidente Hoover sobre sus futuros planes belicosos con relación a Filipinas. En una nota oficial el gobierno japonés trató de disipar todos los temores que los legisladores americanos pudieran tener, asegurando que respetará la integridad territorial y la independencia de Filipinas, cuando, terminado el período de transición, el ejército americano abandone las Islas. Ciertamente que esa protesta del Japón, hecha aún antes de que la ley de independencia obtuviera aprobación definitiva, y esa defensa anticipada, por nadie requerida, de su futura actitud con respecto a Filipinas, más propicia parece a despertar recelos que a disipar temores o inspirar confianza.

Las promesas del Japón de respetar la futura neutralidad de Filipinas quedaron un tanto (para muchos en un todo), desvirtuadas por un discurso pronunciado ante la Dieta de aquel país por el ministro de estado, Conde Uchida, en el que bosqueja el programa político que Japón piensa seguir en el Extremo Oriente. El discurso a que nos referimos contiene un aviso, mejor dicho, una amenaza, a los intereses europeos y americanos en el Extremo Oriente. En un lenguaje altamente diplomático y cortés proclama la doctrina de Monroe en el Oriente, y la libertad de acción, a pesar de los tratados internacionales y aun por medios agresivos, para hacer efectiva dicha doctrina. Según el programa sentado, Japón debe ser la fuerza directriz de la política general

en el Oriente, y el protector de las naciones situadas en «esta parte del mundo». ¿Estará Filipinas incluída en el radio de protección que Japón tan filantrópicamente se ha trazado? Si así es, los legisladores americanos y los caudillos filipinos no podrán argüir que no les avisó con tiempo. Cualquiera cosa que hagan o resuelvan en Washington o en Manila deberán resolverla con los ojos abiertos y fijos en la «política protectora» que Japón ha iniciado ya desmembrando de China y otorgando independencia nominal al estado de Manchukuo. ¿Quién impedirá que Filipinas sea presa de la ambición japonesa una vez que se retiren de su suelo las armas americanas?

LEYENDO LA PRENSA AMERICANA. La prensa americana, a excepción de un reducido sector representativo de ciertos intereses comerciales y financieros, se ha mostrado altamente adversa y ha criticado duramente la actuación de las Cortes al aprobar la ley sobre Filipinas. Nuestras fuentes de información en este punto han sido los juicios publicados en la prensa filipina entresacados de las principales publicaciones americanas. Dado sin embargo el número y la calidad de los periódicos extractados, creemos poder dar una idea bastante aproximada de la impresión en extremo desfavorable que la ley de indepencia ha producido en la opinión general.

El «New York Times», uno de los periódicos de más circulación en los Estados Unidos, publica una caricatura que sintetiza la lamentable situación en que quedaría Filipinas en caso de aceptar la ley de independencia: un pájaro, en que el autor quiere figurar a Filipinas, mira con ojos llorosos a una enorme bola de hierro a la que está sujeto por medio de una cadenilla y en la que se leen estas palabras: «condiciones y reservas»; al lado del pájaro aparece su *antiguo* dueño, el Parlamento, un señor rollizo y risueño, y en ademán de pronunciar las palabras que encabezan el dibujo, «por fin, ya está libre». Es decir, que en sentir del gran periódico neoyorkino la nueva ley es simplemente un sarcasmo; la libertad que concede, una ficción, y la fecha fija para volar libre, un espejismo.

Impresiones semejantes expresadas unas veces en términos corteses, otras duros y agresivos, encontramos en cuantas referencias hemos podido tener a nuestro alcance. En el «Post Intelligence» de Seattle (25 de Enero, 1933), leemos: «La última ley, producto de las fuerzas conjuntas de unas Cortes desorientadas y puestas al servicio de un grupo de banqueros y comerciantes, ofrece a las Filipinas una independencia ficticia a precio de un suicidio económico; les ofrece un plebiscito en términos insultantes a la dignidad nacional; les niega el derecho de hacer una constitución como a ellos les plazca; les promete una protección, en forma de una neutralización permanente, que Améri-

ca no tiene intención de cumplir; no les concede las mejores condiciones posibles dentro de las actuales circunstancias como hipócritamente pregonan nuestros diputados y senadores para encubrir los motivos egoístas que los han impulsado; finalmente la ley de independencia es una deshonra para las Cortes que la han pasado y una humillación para el pueblo americano». El «St. Louis Post Dispatch» dice: «Es de admirar que las últimas etapas de la campaña por la independencia de Filipinas han tenido origen en los Estados Unidos, y no del sincero deseo de cumplir las promesas de libertad que tantas veces se les han hecho, sino del egoísmo de ciertas agrupaciones que no tienen reparo en arruinar todo un pueblo para promover sus propios intereses». El «Washington Post» afirma que la ley en cuestión se ha hecho exclusivamente en beneficio de los americanos, ofreciendo a los filipinos una independencia prematura para privarles de las ventajas comerciales de que ahora disfrutan. En otros periódicos encontramos epígrafes tan significativos como estos: «Abandonados a merced de las olas» (The Syracuse Post Standard); «Un voto digno de lástima» (The Hartford Courant); «Una aventura temeraria» (The Philadelphia Inquirer); «Un negocio ilegal» (The Richmond Times Dispatch); «Un trágico desacierto» (The Pioneer Press, St. Paul). Otros muchos tenemos a la vista, pero creemos que los citados bastan para dar una idea del juicio que la ley de independencia ha merecido a los grandes órganos de la opinión americana.

La situación en Filipinas. Las Islas Filipinas atraviesan uno de esos períodos que con harta frecuencia deciden la suerte de un pueblo. La fecha en que acepten o rechacen la ley de independencia ha de tener más significación en la historia de Filipinas que aquella otra en que aceptaron la ayuda de las armas americanas para verse libres de la dominación española. El parlamento americano, al otorgarles la ley de independencia con opción a rechazarla, les ha puesto en un terrible dilema: si la aceptan, la ruina económica y quizás la desmembración territorial son casi inevitables; si la rechazan, sus pasadas y futuras campañas por la libertad a plazo fijo tienen necesariamente que perder todo su valor ante los políticos americanos, pues que habiéndosela concedido en condiciones inmejorables—en concepto de la mayoría—no la quieren aceptar. Ya estamos viendo los primeros efectos de la nueva ley: la división de los jefes políticos y de la opinión pública en general; la prensa se ha convertido en una palestra donde todos quieren medir sus fuerzas y presentar sus argumentos, en favor o en contra, por la aceptación o por la repulsión de la ley. Son tantos los juicios emitidos, que no queda artículo de la ley que no haya sido objeto de críticas y comentarios desde todos los puntos de vista posibles. Afortunadamente parece que la

opinión contra la aceptación de la ley va ganando terreno y es probable que al fin sea la que prevalezca. El Presidente Quezon que, como dijimos antes, fué el primero en denunciar las intrigas y manejos de los políticos de Washington, se ha puesto al frente del partido que defiende la no aceptación de la ley, y en su empeño por librar a su patria de una catástrofe económica, ha emprendido un viaje a los Estados Unidos al frente de una delegación formada por los representantes de las fuerzas vivas del país, a fin de gestionar en la metrópoli la anulación de la ley o la aprobación de otra en condiciones más favorables a la producción y al comercio filipinos. Si esto último no fuera posible, trabajará para que la legislatura filipina vote la repulsión de la ley.

El partido demócrata, actualmente en el poder, y el mismo Presidente Roosevelt, según declaraciones hechas a este propósito, parecen no estar dispuestos a someter a nueva discusión la independencia de Filipinas, mientras el pueblo filipino no defina su actitud sobre las condiciones en que se le ha ofrecido. Dejamos, pues, el problema planteado, y cerramos nuestra crónica en espera de futuros acontecimientos.

FR. C. PEDROSA, O. P.

Universidad de Sto. Tomás, Manila. Abril, 1933.

# BIBLIOGRAFIA

**Filosofía Natural,** por F. LIPSIUS-K. SAPPER. Traducción del alemán por Moisés SÁNCHEZ BARRADO, Catedrático del Instituto de Burgos. Editorial Labor. 1931. (413 págs.)

La primera parte de este librito, titulada «Filosofía de lo inorgánico», y redactada por F. Lipsius, contiene un resumen de todas las teorías y opiniones de los filósofos y científicos acerca de la Filosofía y Ciencia naturales, del objeto del conocimiento de la Naturaleza, de la hipótesis de la causalidad y luz natural, de los principios de la Mecánica, de la materia y del eter. El autor muestra poseer conocimientos vastos y profundos de las teorías científicas y sistemas filosóficos, y tiene el mérito de haber resumido en pocas páginas tantas y tan variadas opiniones como se han emitido sobre esos problemas. Y en general las indicaciones que hace de esas teorías son bastante exactas. Pero claro está que forzosamente han de ser casi siempre incompletas, y algunas veces son inexactas y aun erróneas. Y siendo tan breve el resumen y tantas las opiniones resumidas, no es de extrañar que resulte a veces confuso y pesado, sobre todo para el que no posea ya conocimientos bastante completos de esas teorías. Acrecienta esta confusión el concepto vago e impreciso que el autor, como casi todos los sabios modernos, posee de la naturaleza de la filosofía natural y la vaguedad e indecisión que manifiesta en la solución de todos esos problemas. Es también de notar el atrevimiento, o si se quiere, la candidez con que da por definitivamente abandonadas algunas de las tesis más ciertas y verdaderas de la sana metafísica tradicional, y como indiscutiblemente admitidas por buenas otras tesis de la filosofía moderna que jamás lograrán la aceptación de todos los sabios.

El autor de la segunda parte del libro, titulada «Filosofía de lo orgánico», es K. Sapper. La extensión de unas doscientas páginas escasas, poco menor que la de la primera parte. El propósito del autor es descifrar la esencia de la vida; si tiene también que considerar la naturaleza inanimada es en cuanto influye en aquélla. Quisiera, al caracterizar la vida, poder penetrar en la constitución química del substrato vital, del protoplasma; pero reflexiona que éste no se puede reducir a especie química determinada, por compleja que se la considere: es más bien una estructura dotada de incesante cambio, que se construye y destruye, que prolifera y se diversifica. Tienen los organismos, además de las características que les atribuye Roux, forma o sucesión de formas propias, con facultad para transmitirlas por generación. Aunque la Físico Química podrán con el tiempo darnos la explicación de muchos enigmas de la Biología, hay que rechazar como insostenible la analogía que entre fenómenos químicos y biológi-

cos establece Verworn, así como el desarrollo de cristales y células artificiales de Traube equiparado a la formación y desarrollo de las células orgánicas.

El Mecanicismo, a pesar de sus esfuerzos, es absolutamente incapaz de explicar los procesos vitales, por muy simples que sean: el carácter teleológico o finalista preside todos los fenómenos vitales; se extraña con razón, de «que la mayor parte de los biólogos estén aterrados a la concepción mecanicista, tan abiertamente contraria de la esencia de la vida». Acumula multitud y variedad de argumentos en contra del Mecanicismo como explicación del problema de la vida, siendo ese sistema el principal blanco de sus tiros. Sus pruebas son convincentes y sugestivas, revelando el autor grandes conocimientos y no escaso ingenio: creemos, sin embargo, que no siempre extrae de los hechos todo el jugo de su demostración. Pasa después al examen de las teorias neo-vitalistas con las cuales se muestra más condescendiente, aunque tampoco le convencen. Se ocupa luego del estudio de la ontogenia y de la filogenia: aquí es donde él quiere encontrar la razón del desenvolvimiento de los los fenómenos vitales desde el momento de casual aparición sobre el globo.

El lector que hasta este momento habrá seguido con interés la exposición y razonamiento que nos hace el autor, disimulando algún pequeño detalle, aquí tiene que malhumorarse y mostrarse más duro; pero no va a ser él quien combata al autor, dejemos a éste que se entienda a sí mismo.

Nos había dicho (pág. 302) que es «evidente que no son nuestros deseos, sino únicamente los hechos de la experiencia los que han de determinar la idea que nos formemos del mundo. Si pues los hechos nos imponen una concepción *dualística* de la naturaleza, debemos darles satisfacción sin tener en cuenta deseos de ninguna clase».

Acompáñeme ahora el lector y observemos lo que nos dice en las págs. 363 y 364 para determinarse en favor de la teoría de la descendencia de las especies orgánicas o transformismo. «El principio de la descendencia puede hoy considerarse como uno de los grandes principios de la Biología más incontestados... Pero la razón más fuerte del éxito del principio de la descendencia no está en hechos empíricos, sino—por mucho que esto contraríe a los fanáticos de empirismo—en una idea *a priori,* que, por otra parte, recibe una fuerte confirmación de los hechos empíricos... Ahora bien, la idea de que un organismo de gran complicación o el germen del mismo se haya originado de una vez y directamente de materias inanimadas, sin evolución *histórica,* sin precedentes de organismos más sencillos, es una idea tan imposible de representarse, que para poder explicarse el origen de los organismos más elevados no hay más que una alternativa: o intervención sobrenatural o evolución. El escoger, empero, entre esos dos extremos no es difícil ni dudoso para el naturalista—ni para el *hombre moderno* en general—, y en esto está lo invencible del principio de la evolución». El que a cada paso nos está haciendo ver cómo la finalidad que preside todos los fenómenos vitales, desde los más simples, es incompatible con la explicación mecanicista de la fuerza ciega y fatal que caracteriza las transformaciones inorgánicas, ahora nos quiere convencer de que toda la pontencialidad de los organismos superiores en su manera de reaccionar contra los peligros que les amenazan, en sus instintos, en sus *actos conscientes,* en su *voluntad* (usemos sus mismas expresiones), todo tiene que brotar de la mínima expresión de la vida, «de la primera aparición de la vida. Las materias constitutivas del protoplasma debieron reunirse de algún modo, quizá en virtud de procesos físicos-químicos *(casualmente* por lo tanto)». Se ha rechazado lo sobrenatural, lo inteligente, para suplantarlo por la casualidad como causa primera de la ina-

gotable sabiduría que se revela en la infinidad de cambios vitales como incesantemente se realizan, no digo en la naturaleza, sino en el organismo, como reconoce el mismo autor.

Aparte del mérito intrínseco, que tiene indudablemente el trabajo de Sapper, que revela también en los capítulos dedicados al estudio de las teorías *preformación y epigénesis,* lo que más nos simpatiza es la franqueza que revela al mostrarnos el estado vacilante de su opinión, fluctuante entre el polo norte de lo *sobrenatural* a donde quiere conducirle la luz que brota de los mismos fenómenos observados, y el polo sur del materialismo donde le precipita una falsa idea preconcebida. Es un fiel reflejo del modo de pensar de los que se dan a sí mismos el nombre de biólogos, de sabios, de hombres modernos, de hombres superdespiertos, de entre los cuales no hay que excluir al mismo autor.

Séanos permitido alabar al Sr. M. Sánchez por la buena traducción que nos ha hecho de esta obra tan interesante y amena, así como por la copiosa cantidad de notas que ilustran y amplían el texto. La Editorial Labor tiene de sobra acreditado su gusto y esmero para ofrecernos estos hermosos libros.

FR. A. N.

**Experience of God.** *A brief enquiry into the grounds of christian conviction* by Herbert H. FARMER, M A. Author of «Things Not Seen». Second edition. Págs. 219 en 8.° Student Christian Movement. Press 32 Russell Square. London. W. C. I. Pr. 5 sh.

No se escandalicen nuestros lectores al oír hablar de «experiencia de Dios»; se trata sólo de la experiencia religiosa o de la religión, por la que el hombre se pone en relación con Dios objeto de su culto. El subjetivismo dominante hoy en el campo filosófico es causa que la experiencia y el análisis psicológico de esta experiencia tenga tanta influencia en toda la literatura teológica y religiosa protestante; pues protestante y anglicano es el autor del libro y ni más ni menos la asociación que lo edita. El autor se propone estudiar los fundamentos de la religión y del Cristianismo. Claro está que por parte de sus propósitos y de las tesis en que los concreta, no podemos menos de aprobar la obra del Sr. Farmer. No así en la ejecución. Aquí tenemos que notar el poco aprecio que muestra por los argumentos *extrínsecos,* así para demostrar la existencia de Dios objeto de la religión, como la razón de ésta, y ni más ni menos, la verdad de la religión cristiana. Todo el libro está apoyado en la filosofía subjetivista hoy dominante fuera del campo católico. De los argumentos para probar el tema de la creencia en Dios, es el primero el hecho de esta creencia tan arraigada en la conciencia de la humanidad, según el elemento pragmático, o sea armonía que guarda la religión con las exigencias de la vida humana, cómo sin la religión, pierde ésta uno de los factores principales de su equilibrio. Finalmente expone «el elemento reflexivo sobre la fe», o sea, la consideración de esta fe y de sus relaciones con nuestras concepciones sobre el mundo y sobre la vida. En sustancia son los mismos argumentos los que desarrolla para tratar el último punto, que la creencia en Jesucristo, como revelador de la más perfecta realización de la religión natural. La segunda parte expone las objeciones que suelen hacerse contra la religión. En suma, aprobamos las tesis de la obra, pero no el exclusivismo de sus fuentes de argumentación. Los argumentos llamados comunmente *internos* los consideramos como de valor secundario y

necesitados del apoyo de la argumentación *extrínseca*. El libro es útil además como medio de información acerca de la mentalidad protestante contemporánea.

Fr. A. C.

**Fundamentos de Lengua castellana o española,** por D. Rufino Blanco y Sánchez. Madrid. Librería y Casa Editorial Hernando (S. A.) Arenal número 11. 1932. 236 págs en 8.º Libro del discípulo. 3.ª edición. 2,50 ptas.

En este volumen la teoría gramatical sirve de punto de concentración para multitud de ejercicios de lenguaje (lectura explicada y resumida, invención, análisis, redacción, dictado, Semántica, etc.), de gran importancia, no sólo para la enseñanza de la lengua patria, sino también para la educación intelectual de los alumnos. Es de gran utilidad para la enseñanza de la lengua en los dos últimos grados de la instrucción primaria. Tiene además libro aparte para el maestro, al precio de 3 pesetas. Los maestros nacionales y directores de colegios pueden obtener ejemplares de propaganda haciendo el encargo a la Administración del *Universo* (apartado 266, Madrid), enviando por giro postal 2 ptas. y acompañando a la nota de encargo la faja con que reciben esta Revista.

Fr. G. F.

**Las Confesiones de S. Agustín.** Nueva versión española literal y con anotación abundantísima, por el P. Angel G. Vega, O. S. A., Prof. en el Escorial. Dos tomos, págs. XXIV-255, 293 en 8.º 1932. Nueva Biblioteca Filosófica. Espasa-Calpe. Madrid. Pr. 14 ptas.

Un homenaje más a S. Agustín y un enriquecimiento de la literatura española. El P. Vega publicó hace poco la edición crítica del texto latino de las Confesiones, que ha sido bien recibido de los doctos. Parecía natural que completara su obra dándonos una buena traducción castellana, ajustada al texto por él editado. Y lo ha hecho. Los lectores le darán gracias, y nosotros le felicitamos de que nos haya regalado, en castellano terso, fluído y correcto, esta preciada joya del gran Padre de la Iglesia. La obra forma parte de la *Nueva Biblioteca Filosófica*. Tal vez algún enamorado de la clasificación y deslinde debido de las ciencias, se maraville; a nuestro juicio, las Confesiones en todas partes pegan bien, y damos plenamente la razón al P. Vega y a la Dirección de la N. B. F. en haber incluido esta obra en ella. Que tenga muchos lectores, inspirados por aquel amor a la verdad, que en las Confesiones revela el Santo de Hipona.

Fr. A. C.

**La Sombra del Anticristo,** por E. Diakova. Versión española de la novela rusa «Tien' Antijrista», por A. Marcoff y F. A. S. Mur. Editorial Eugenio Subirana, S. A. Puertaferrisa, 14, entlo. Barcelona. Págs. 270. Pr. 5 pesetas en rústica y 7 en tela.

Entre las miserias morales y físicas y ultra-apocalípticas, que el Sovietismo cultiva, siembra y recoge en el alma rusa, brotan pujantes ansias de religiosidad, que los tiranos combaten apelando a recursos tan diabólicos como la aparición amañada de falsos Cristos, desenmascarados en situaciones desmoralizadoras cuando más suges-

tionadas están las turbas. «O Dios, o el diablo, gritan los energúmenos secuaces de Lenin. Ya en el mundo no hay sitio para los dos. Hemos de conseguir que hasta la misma palabra Dios se borre de todas las mentes, aunque para ello fuere preciso exterminar a las dos terceras partes de los habitantes del globo». Debió tildarse esta frase de los traductores: «Los católicos deben tener presente que la religión ortodoxa rusa no es una herejía, sino un cisma» (12). La religión rusa lleva herejías de bulto, que no hay porque mencionar aquí. Muchos ojos y entendederas abrirá este libro, que recomiendo.

FR. A. CARRIÓN.

**Lecciones del Quijote,** por el R. P. Fr. Pedro LUMBRERAS, O. P., Doctor en Filosofía y Letras. Págs. 163. Pr. 3 ptas. Ediciones «Rosas y Espinas». Apartado 145. Valencia. 1932.

Los zahoríes de la crítica literaria aseguran que en las obras del genio hay un fin preconcebido, concreto y alcanzado en vida del autor, y una concepción de carácter universal, que es como una floración misteriosa e inconsciente de la fuerza creadora, típica del genio, y que descubren, andando el tiempo, las facultades intuitivas, analíticas o reflexivas del lector avispado. Aplicando esa hermenéutica al Quijote, los cervantófilos toparon con el *Quijote histórico,* o sea, la truculenta sátira contra los libros de caballerías, y el *Quijote eterno,* que, allende de la oposición, más cómica, que dramática y trágica, entre lo ideal y lo real, es un micropanorama de las ciencias divina y humanas. Los que bautizan al Quijote como Biblia de la humanidad, se olvidan que ni aun las expertas manos de Lucrecio cortan bien al Arte las hopalandas de dómine.

Buceando el P. Lumbreras sobre el Quijote eterno, saca a la superficie unas muy sustantivas y sustanciosas lecciones psicológicas, dogmáticas, morales, ascéticas y místicas. La perspicacia, sutileza y maestría con que apoya sus lecciones en dichos y hechos quijotescos, ponen de manifiesto que «el amor presta luz a la vista».

La frase del autor: «El Manco de Lepanto, como psicólogo, glosó inconscientemente, pero con insuperable maestría, el tratado de las pasiones que intercalara en su *Suma Teológica* el Angélico Doctor, Santo Tomás», tengo para mi sayo esta cortada al talle de otros puntos doctrinales tocados por Cervantes, al que no carminaría las mejillas este dicho del buen Séneca: «Non vitae, sed scholae discimus». Muchas ideas de Cervantes se explican si se le pudiera demostrar que en sus otras obras empleó procedimiento similar el que usó en *Persiles y Segismunda,* en el que metió muchos y encuadrados sillares arrancados de «Luz del Alma», del P. Felipe de Meneses, O. P.

FR. A. CARRIÓN.

**God.** *Papers read at the 1930 Cambridge Summer School of Catholic Studies.* 1 vol. en 8.° 254 págs. London. Sheed and Ward. 1931.

El presente libro, de igual modo que los otros dos de la misma serie *(Six Sacraments* y *Man)*, consta de varios ensayos debidos a diversos escritores católicos. Tratan éstos sobre la naturaleza de Dios y sus relaciones con el Universo. Los títulos pueden dar una idea bastante completa de su contenido. Helos aquí: El estudio de Dios; Pruebas de su existencia; Dios, uno e indivisible; Los atributos divinos; Dios, distinto del universo; La inmanencia de Dios; Dios, plenitud de todo ser; La visión beatífica; El conocimiento y amor divinos; El problema del mal; El aspecto histórico de las «Quinque Viae»; La actitud moderna hacia Dios.

El objeto de cada ensayo se reduce generalmente a dar una exposición clara y sucinta de la doctrina Escolástica sobre el asunto, evitando en lo posible el lenguaje técnico, al menos el de la Escolástica, y dando también, como entre paréntesis, las diversas opiniones de los filósofos modernos. En conjunto, el libro es excelente. Al tratar de asuntos, en los cuales no hay opinión unánime entre los escritores católicos, los autores se contentan con exponer las diversas teorías sin romper lanzas por alguna de ellas, aunque la doctrina tomista prevalece generalmente. Los mismos autores de los ensayos, con laudable fin, se contentan con exponer la doctrina corriente, sin buscar nuevos rumbos. En eso creemos merecen alabanzas, puesto que en obras de ese género, lo que se busca no es la doctrina de este o del otro autor; sino la común.

Fr. E. Gómez.

**Philosophy of Valne**. *An Essay in Constructive Criticism*, por Leo R. Ward, C. S. C. 1 vol en 8.° 260 págs. London. Burns Oates and Washbourne. 1930.

Como si la filosofía en si misma considerada no fuera ya bastante difícil, los que se llaman filósofos modernos parece que quieren torturar aún un poco más nuestros cerebros, introduciendo palabras cuya significación—si es que tienen alguna—no se llega a alcanzar sino después de serias y largas meditaciones. Tal debe suceder con lo que se llama «Filosofía del Valor», título de la obra que criticamos, y el cual, indudablemente, para la mayoría de los que se hayan educado en la Escolástica, no tendrá otro significado que el que pudieran tener las palabras «in actu signatu» o «in actu exercitu» o la distinción entre «sensus divisus» y «sensus compositus» para uno que hubiera estudiado filosofía por los Diálogos de Platón. Nada extraño, sin embargo, pues los mismos inventores de la palabra dudan de cuál será su real significado. En la presente obra, a pesar de la erudición y juicio penetrante de su autor, después de haber empleado 93 páginas en buscar la definición, se nos dice, como conclusión de las precedentes investigaciones que la palabra «valor» degeneró demasiado pronto, llegando a tener un sentido tan vago e impreciso como la que más, y que el «valor» no se ha definido bien hasta el presente.

La segunda parte de la obra, que trata de la parte constructiva de una teoría del valor, nos parece más clara, profunda y mucho más interesante que la primera. Ward desconoce las doctrinas así de los antiguos como de los modernos, y en las páginas de su libro no aparece, o muy rara vez, los nombres de Platón y Aristóteles. El nombre de Santo Tomás, sin embargo, se encuentra en casi todas ellas. Algunos de los capítulos son altamente instructivos y no dudamos en recomendar la obra.

Fr. E. Gómez.

**Aristóteles. Obras completas.** Metafísica. Tomos I y II. Gran Ética. Volumenes LI, LII de la Nueva Biblioteca Filosófica. Traducción de D. Francisco Galach Pales, Profesor del Instituto de Valencia. Espasa-Calpe. Madrid. 1932. Pr. 7 ptas. tomo.

Feliz idea la de dar acceso al público moderno, al más grande pensador de la humanidad pagana, al filósofo espiritualista que a mayores alturas ha elevado la razón pura sin el auxilio de la gracia, en busca de la Primera Causa, del Supremo Motor de

todas las cosas. Esta es la labor, en extremo beneficiosa para la cultura española, que la Editorial Espasa viene realizando en los presentes volúmenes y en otros dos anteriormente aparecidos. Y en verdad que se ha escogido un puesto digno para este genio creador de la filosofía perenne, en una colección compuesta toda de pensadores de altos vuelos, de todas las épocas y de todas las ideas, presentándose así en fusión íntima lo viejo y lo nuevo, *nova et vetera*. El tomo 2.° de la Metafísica lleva también la Moral Eudémica. En la traducción de estas obras claro está que no se puede pedir sino la reproducción fiel del sentido. Y la presente, aunque bien hecha, notable en claridad y exactitud, bien puede decirse que no ha llenado plenamente ese cometido, ni menos el de hacer inteligibles las fórmulas concisas e intrincadas, los razonamientos sutiles del Estagirita. Además, en ningún otro autor se hace más imperiosa la necesidad del aparato de índices, notas aclaratorias, etc., que a estas ediciones faltan.

Recuérdese el carácter de las obras de Aristóteles, que son tratados *acroáticos*, esquemas de lecciones, que exigían las explicaciones del Maestro. Si, ciertamente, no se puede encontrar en este gran filósofo el interés sugestivo, el atractivo de sus ideas, al menos por su gran talla, por la importancia de las mismas, merece los honores de la traducción, y su estudio sería de gran utilidad para muchos.

FR. T. V.

**Caeremoniale iuxta Ritum Romanum** a P. Aloisio María DE CARPO, O. M. elucubratum. Editio decima, revisa et aucta iuxta novissima Decreta S. Rituum Congr. et Codicem Juris Canonici, cura et studio Sac. Aloisii MORETTI. XXVIII 816 págs. en 8.° 25 liras. Taurini. Officina Libraria Marietti. MCMXXXII.

Digno de elogio es el sacerdote Moretti por haber preparado esta edición, adaptada al Código Canónico, incluyendo los últimos decretos de la Congregación de Ritos, de una obra que él muy justamente califica de *excelente* y *utilísima,* según dan elocuente testimonio las numerosas ediciones que alcanzó. En vez de las tres partes en que antes se dividía, aparece ahora distribuída en seis, a las cuales se añaden algunos apéndices, en la forma siguiente: *Pars Prima* DE DIVINO OFFICIO. *Pars Secunda* DE SACROSANTO MISSAE SACRIFICIO. *Pars Tertia* DE SANTISSIMO EUCHARISTIAE SACRAMENTO. *Pars Quarta* DE SACRIS FUNCTIONIBUS INFRA ANNUM OCCURRENTIBUS. *Pars Quinta* DE PRAECIPUIS FUNCTIONIBUS PER ANNUM. *Pars Sexta* DE EXSEQUIIS.

Los apéndices tratan de la Visita Pastoral, de la bendición solemne con el Santísimo Sacramento dada por el Obispo y del rito de la absolución solemne de difuntos también dada por el Obispo.

Además del índice general de materias, contiene otros tres, a saber: alfabético, de los Decretos de la Sda. Congregación de Ritos alegados en la obra, y por último de los cánones del Código en la misma mencionados.

Obras como ésta no han menester recomendaciones, ellas por sí mismas se alaban.

FR. S. A.

**La Vocation Sacerdotale**. Traité Théorique et Pratique par le Chanoine Joseph LAHITTON, Dr. en Théologie, Profes. de Dogme. Cinquième Édition. XVI-526 págs. en 8.° G. Beauchesne, Rue de Rennes, 117. París. 1932.

Una de las mayores dificultades que se ofrecen cuando se intenta corregir un abu

so, está en el peligro inminente de dar en el extremo contrario, no menos reprensible, tal vez, que aquel que se pretendía remediar. Tal ocurrió en el siglo XVII en Francia, con la doctrina sobre la vocación sacerdotal.

Con el plausible objeto de poner remedio a los lamentables abusos que se originaban de ascender al sacerdocio personas que lo buscaban sólo como una de tantas carreras o medios de conseguir una colocación, «se imaginó *el expediente doctrinal*—son palabras de Lahitton, y es él quien subraya—que consiste en afirmar que aúnpa ra tener derecho de aspirar al sacerdocio era menester sentirse invitado y como impulsado por Dios mismo, cuya actuación en el fondo del alma se verifica, sino por revelación expresa, por inclinaciones constantes, determinadas, no atribuíbles sino a El, y que serían como la señal de nuestra elección eterna» (p. 120); de donde se seguía que para juzgarse en condiciones de *aspirar* al sacerdocio era necesario estar seguro, o por lo menos cierto moralmente, de ser llamado por Dios, lo cual, aparte una revelación expresa, no se puede saber sino por movimientos interiores e inclinaciones sobrenaturales que Dios produce en nosotros, sin nosotros, debiendo, por lo mismo, antes de elegir el estado sacerdotal, permanecer en una total indiferencia y esperar a sentirse impulsados por una inclinación espontánea y constante, en forma tal, que no pueda atribuirse a nuestra actividad personal, y quedando relegada la intervención del Obispo a una mera formalidad canónica o simple condición *sine qua non* del ascenso a las órdenes.

En otros términos, se interpretaba el texto de la Epístola a los Hebreos «nec quisquam sumit sibi honorem, sed qui vocatur a Deo», en un sentido que no era el tradicional, expresado en el Catecismo del Concilio de Trento por estas palabras: «Vocari autem a Deo dicuntur qui a legitimis Ecclesiae ministris vocantur».

Mas la mencionada teoría había fascinado de tal suerte a no pocos teologos que cuando Lahitton publicó por vez primera su obra (año 1909), tratando de volver las cosas a su verdadero cauce, fué tal el revuelo que algunos no sólo le impugnaron con gran ímpetu, sino que le denunciaron a la Sda. Congregación del Indice.

Pío X, que había leído la obra, declaró al autor que la doctrina en ella defendida era exacta, y le aseguró que él se la aprobaba. Sin embargo, para mejor proveer, nombró una Comisión de Cardenales a quienes encargó examinar si la doctrina sustentada por Lahitton merecía ser condenada.

Vale la pena reproducir textualmente el fallo por dicha Comisión pronunciado el 20 de junio de 1912, que es como sigue: «*Opus praestantis Viri, Josephi Canonici Lahitton, cui titulus «La Vocation Sacerdotale», nullo modo reprobandum esse; imo, qua parte adstruit:*

1.° *Neminem habere unquam jus ullum ad ordinationem antecedenter ad liberam electionem Episcopi.*

2.° *Conditionem, quae ex parte Ordinandi debet attendi, quaeque Vocatio sacerdotalis appellatur, nequaquam consistere, saltem necessario et de lege ordinaria, in interna quadam adspiratione subjecti seu invitamentis Spiritus Sancti, ad sacerdotium ineundum.*

3.° *Sed econtra, nihil plus in Ordinando, ut rite vocetur ab Episcopo, requiri quam rectam intentionem simul cum idoneitate in iis gratiae et naturae dotibus reposita, et per eam vitae probitatem ac doctrinae sufficientiam comprobata, quae spem fundatam faciant fore ut sacerdotii munera recte obire eiusdemque obligationes sancte servare queat: esse egregie laudandum».*

Pío X aprobó este fallo en todas sus partes, y encomendó al Secretario de Estado

dar cuenta de ello al Obispo del autor para que lo comunicara a éste y lo insertara íntegro en el «Boletín de la Diócesis». Además se publicó en «A. A. S.» (1912), página 485.

Incurriría en manifiesta exageración quien pretendiera ver en eso una definición dogmática; mas tampoco estaría en lo justo quien se atreviera a calificar de mera opinión personal una doctrina sobre la cual recayó un fallo tan laudatorio, confirmado por el Sumo Pontífice, habiendo antes sido objeto de tan acérrimas impugnaciones por parte de quienes la reputaban vitanda, siendo esto muy para tenido en cuenta, ya que, a nuestro juicio, dicha aprobación, sino una reprobación en toda línea, implica al menos una desautorización de la opinión contraria.

Por tanto la vocación sacerdotal, como dice Lahitton en el Capítulo preliminar, y lo prueba luego muy cumplidamente en el discurso del libro, «viene de Dios por el Obispo». Este es quien llama al ordenando en nombre de Dios. Anteriormente al llamamiento del Obispo, «pas d' appel divin à chercher dans le sujet: en celui-ci on ne peut trouver que des dispositions plus ou moins prononcées pour le sacerdoce; pure vocabilité, vocation en puissance, simple idonéité.—La vocation en acte, *ou l' appel divin,* c' est l' evêque qui la *défère,* qui la *donne,* qui la *crée*».

Claro está, y nuestro autor lo repite en varias ocasiones, que el Obispo no puede lícitamente ordenar a quien carezca de idoneidad, es decir, de intención recta y de aquellas cualidades intelectuales y morales que se precisan para desempeñar convenientemente tan sagrado ministerio; pero el juicio acerca de semejantes cualidades es privativo del Obispo y de aquellos a quienes él encomiende la dirección del Seminario donde se forman los candidatos al sacerdocio. Tales son los instrumentos de que Dios, por regla ordinaria, se vale. Lamentamos que por no haber el autor tenido presentes los cáns. 973, 1363 § 3, y 542, 544 § 3, se le hayan deslizado algunas inexactitudes en los números 264 y 425.

La lectura de este libro sera sumamente provechosa a cuantos de algún modo hayan de intervenir en asuntos de vocación, no ya sacerdotal, mas también religiosa, especialmente a los Superiores de Seminarios, párrocos, predicadores, confesores y maestros de novicios.

FR. S. A.

**Virgilio,** el poeta y su misión providencial, por Aurelio ESPINOSA POLIT, S. J. Prólogo del Dr. Remigio Crespo Toral. Un vol. de 546 págs. Editorial Ecuatoriana, Plaza de S. Francisco, 41. Quito. Tipografía católica Casals, Caspe 108. Apartado 776. Barcelona.

Por ser mucha la riqueza de pensamiento y erudición que se atesora en este libro, no podemos ofrecer a los lectores sino una ligera alusión a los principales puntos que en él se tratan.

Virgilio ha sido siempre bien juzgado de los poetas, no así de los críticos, que con sus análisis gramaticales y sus investigaciones históricas han dado lugar al pleito de la originalidad virgiliana, llegando algunos a ponerla en duda y otros a negarla. Iníciase esta reacción de los críticos a principios del siglo pasado. La revolución francesa debía derribar también al poeta monárquico por excelencia, al cantor del gran imperio romano y del semidivino Augusto. No es, pues, aventurado sospechar que el hálito revolucionario haya iniciado y fomentado la labor de los críticos, aun cuando ellos, como es natural, cohonestasen su obra de otro modo. Partiendo del falso supuesto de

que la literatura griega es original, la única original, y estudiándola a fondo, pretendieron encontrar en ella todos los materiales y todo el mérito de la obra de Virgilio. Resultado: que durante el siglo XIX apenas hay autor que no considere a Virgilio como un rey destronado.

Pero el siglo XX, volviendo sobre la obra de los críticos y hallándola injustificada e inconsistente, ha rehabilitado ya el gran poeta latino. No es cierto que la literatura griega tenga la originalidad que aquéllos negaban a Virgilio. Homero, v. gr., ha tenido *modelos*, y su obra, en especial la Odisea, es un eco todo lo maravilloso que se quiera, pero eco al fin, de tradiciones semíticas y egipcias. Imitó él también, porque la imitación es una ley universal, y una gran obra poética forzosamente ha de ser el reflejo de una gran tradición.

Tampoco es cierto que pierda nada la originalidad de un autor porque tome de otros autores los materiales y aun muchas de las expresiones e imágenes de su obra. La originalidad es la inspiración. Si hay inspiración nueva, hay obra nueva. La obra de Virgilio «produjo en sus contemporáneos una intensa impresión de novedad. Nuevas las Bucólicas, que sacaban a la poesía erudita del estrecho callejón del alejandrinismo y hacían resonar una música desconocida, exquisitamente juguetona y tierna. Nuevas las Geórgicas, con su visión al mismo tiempo tan realista y tan divinamente ideal del campo... Nueva la Encida, libro sagrado en que Roma aprendió la santidad de su origen semidivino y la alteza de sus destinos inmortales». La originalidad de Virgilio, como la de la literatura latina en general, consiste en haber resucitado la literatura griega, que estaba mortecina en manos de los Alejandrinos, maestros directos de los romonos; en haber perfeccionado la misma literatura helena, que era impersonal, objetiva, y por tanto limitada, añadiéndole personalidad y lirismo, extendiendo así el campo del arte a lo objetivo y subjetivo juntamente; y la típica originalidad virgiliana consiste en el sentimiento, en el sentimiento «bebido en el amor a la tierra madre, a su sanidad, a la delicia de su paz».

Pero además Virgilio es «el intérprete emocionante de los grandes valores humanos», esos valores que muy pronto había de instaurar el Cristianismo: respeto y acatamiento a la Divinidad, amor a los hombres, justicia, pureza de vida... Es la obra de este gran poeta como una avanzada del Cristianismo, y quien la conozca no rehusará a Virgilio los títulos con que el autor de este libro encabeza otros tantos capítulos: *Maestro entre los gentiles, Apóstol de paz, Voz de la expectación universal, Maestro entre los cristianos, Pedagogo hacia Cristo.*

El autor desenvuelve estos puntos y algunos otros ampliamente. A su dictamen añade en cada caso los testimonios más autorizados de cuantos autores han escrito a este propósito en todas las lenguas cultas.

A. F.

**Institutiones Juris Canonici** ad usum utriusque cleri et scholarum. Volumen III. *De Processibus* a P. Matthaeo Conte a Coronata, O. M. C. Págs. 669 en 4.° Pr. 30 liras. Taurini (Italia) Marietti. MCMXXXIII.

Por la reseña de los anteriores volúmenes de esta obra, que el autor por un exceso de modestia titula *Instituciones,* conocen nuestros lectores su método y méritos. No desmerece, por cierto, de los anteriores el volumen que hoy tenemos el gusto de presentar, siquiera trate de materia tan árida cuanto difícil, como es la relativa a los procesos, en la cual nuestro autor se desenvuelve generalmente con verdadera maestría,

aludiendo con frecuencia a los Códigos de diversas naciones, sobre todo de Italia, su patria.

Avaloran el libro cuatro *apéndices* con documentos recientes de la Sda. Congregación de Sacramentos relativos a causas matrimoniales y sagrada ordenación.

Ante la dificultad de conciliar la prescripción del can. 1943 con el can. 1933 § 1, algunos autores intentaron dar un sentido al delito público, de que habla este último, distinto del que le asigna el can. 2197, 1.°, cosa que el P. Coronata no juzga aceptable, y resuelve aquella aparente discordancia, señalando cómo la investigación de que habla el can. 1943, e igualmente le denuncia del delito, no constituyen propiamente el juicio criminal, antes bien no son otra cosa que su preparación (pág. 376).

También juzgamos digno de elogio lo que trae acerca de la *corrección del delincuente* (pp. 396 398).

Opina que no afecta a la validez la prohibición del can. 1941 § 3 de que el inquisidor haga de juez en la misma causa (p. 391). Tampoco tiene por inválida la suspensión *ex informata conscientia* impuesta de una manera perpetua.

Tenemos por poco fundado su aserto, varias veces repetido, de que para aplicar dicha pena con carácter de medicinal son necesarias las moniciones, como quiera que el can. 2187 las declara innecesarias, sin hacer distinción alguna, y por tanto es razonable suponer que contiene una excepción a lo establecido por modo general en los cc. 2233, § 2 y 2242, § 2.

No deja de extrañarnos el ver, no ya una que otra vez, sino con insistencia, empleados los términos *causas civiles* en lugar de *causas contenciosas* por el Código consagrados.

Hechas estas advertencias, damos por repetidos a propósito de este volumen todos los elogios que a los anteriores hemos tributado, con fervientes votos por la pronta publicación del volumen cuarto.

Fr. S. A.

**Textus et Documenta** in usum exercitationum et praelectionum Academicarum. *Series philosophica.* 1: **De Platonis doctrina circa animam textus selectos** collegit et notis instruxit Josephus Souilhé, S. J., in Univ. Greg. Prof.—8.°, 82 pp. 6 L.—2: **De origine formae materialis textus veteres et recentiores** collegit atque introductionibus et notis illustravit Petrus Hoenen, S. J., in Univ. Greg. Prof. 88 pp. 6 L.—3: **De principiis Ethicae Socialis Documenta ultimorum Romanorum Pontificum.** I. Leonis XIII, Pii X, Benedicti XV. Collegit P. G. Jarlot, S. J., in Collegio Jerseiensi Phil. Prof. 84 pp. 6. L.—4: **De quinque viis Sancti Thomae ad demonstrandam Dei exsistentiam apud antiquos graecos et arabes et judaeos praeformatis vel adumbratis textus selectos** collegit et notis illustravit Renatus Arnou, S. J., in Univ. Greg. Prof. 104 pp. 6. L. (A los suscriptores se les hará descuentos especiales).—Romae, apud Aedes Pont. Universitatis Gregorianae, Piazza della Pilotta.

Por las líneas que anteceden ya puede vislumbrar el lector la máxima utilidad de adquirir la Colección que presentamos, y que ya tiene en prensa otros muchos fascículos. Algo hay que añadir a lo transcrito de las portadas, ya que en ellas no se especifica. Además de las sobrias introducciones y notas, llenas de sustancioso alimento,

hay que llamar la atención sobre la selecta bibliografía que ofrecen y que ayudará mucho a los estudiantes para orientarse, ampliar, ahondar y perfeccionar más sus conocimientos histórico filosóficos. Cuando el autor es griego, se da el texto griego más perfecto según la crítica, al que acompaña una versión al latín. A los textos franceses o alemanes acompaña también su correspondiente versión latina. Es lástima que no hayan hecho lo mismo con los textos árabes y judíos de los cuales sólo ofrecen la versión latina. También es de lamentar que no hayan dado siempre de los textos antiguos la versión que han utilizado los escolásticos, con las oportunas advertencias y correcciones en *notas*. El conocimiento de esas versiones es absolutamente indispensable para conocer el origen de la exégesis que la escolástica ha hecho de la filosofía pagana, y explicarse el sentido histórico que tiene la acogida cordial que dispensó a esa filosofía, con otros muchos gravísimos problemas que no es de este lugar detallar. Grandísimo sería el servicio que prestarían a los estudiantes si aprovechando la ocasión de estas publicaciones se les fuese llamando la atención en notas, por ejemplo, porque eso equivaldría, no sólo a darles a conocer una verdad sobre la escolástica, sino a darles la llave que les abriese ese lado de su vida histórica. Miradas las cosas a esta luz, el que con mejor sentido crítico e histórico ha confeccionado su opúsculo es el P. Arnou, si se olvida que no publica los textos árabes y judíos en su lengua.

Hoy existen ediciones definitivas por su técnica, de la inmensa mayoría de los filósofos, notables u oscuros. Pero, desgraciadamente, son pocas las fortunas que pueden aventurar su vida para adquirir esas ediciones. En cambio con esta Colección, por unas pocas monedas, se pone la flor y nata del pensamiento de los filósofos sobre el punto particular que cada opúsculo intenta dar a conocer.

Es cierto que esta colección puede acarrear los gravísimos daños que a la inmensa mayoría de los eclesiásticos han acarreado los *Enchiridion*, porque en vez de haberles despertado la curiosidad y la necesidad de acercarse a los grandes autores, lo que han conseguido de hecho es apartarles definitivamente de su lectura y estudio. Por eso se observa en la literatura eclesiástica contemporánea—exceptuada una porción de verdaderos investigadores—un fenómeno parecido al que ocurrió en tiempo de las *Catenæ*. Esto se ve principalmente en los Manuales, en los libros de texto, y en cierto género de artículos de Revista, que son multitud. Para estos autores, que son los que forman la mentalidad de la inmensa mayoría de los eclesiásticos, no existen los descubrimientos, los penosos progresos de los investigadores, formando con sus trabajos un estado de opinión contra el cual tendrán que luchar trágicamente los verdaderos sabios. En manos de los profesores está el remediar ese mal, haciendo ver a sus estudiantes cuando les aconsejen adquirir esta colección—lo que deben hacer con entusiasmo y eficacia—el sentido y la finalidad que debe tener en la vida de estudio, de investigación y de escritor. No cabe duda que este género de publicaciones—*Textus et Documenta*—utilísimas y meritorias, no deben convertirse en la cantera de un estudio o de un trabajo. La cantera son las mismas obras de los autores, con extractos de las cuales se componen estas Colecciones, que no son otra cosa que notas, apuntes, que tal vez el particular tendrá que enriquecer o empobrecer, cuando intente hacer algún trabajo. Pero la inmensa mayoría de notas que se vería precisado a tomar, con gran desgaste de tiempo y energías, por unas pocas monedas se las ofrecen aquí magníficamente impresas y con exquisita corrección científica.

El estudiante, bien orientado por su profesor, tiene en estos Textos y Documentos una magnífica iniciación y unos cuadernos de apuntes tomados con una perfección que

en la mayoría de los casos él no alcanzaría. Pero si tienen aspiraciones de escribir alguna obra, o confeccionar algún artículo serio, no se les diga que en estas Colecciones lo tienen todo—aunque en ellas exista todo materialmente—porque entonces ocurrirá que escriban un trabajo sobre Platón, por ejemplo, sin haberlo leído nada más que en unos fragmentos sacados de quicio, como en Teología se escribe frecuentemente sobre la opinión de los SS. Padres utilizando solamente unos párrafos aislados del *Enckiridion*.

FR. J. HEREDIA.

**Albert der Grosse mit der grossen Secle,** von Msg. Dr. Albert MEYENBERG, Professor der Teologie. 8.° (IV 40 págs.) Freiburg im Breisgau. 1933. Herder. Gcheftet 1 M.

Los Santos, como cualesquiera individuos, tienen su rasgo característico. En San Alberto es la *magnanimidad*, la grandeza de alma, pero la verdadera grandeza que viene de Dios. «Por toda su vida y por todas sus obras corre, cual suave viento de primavera, la impresión de algo grande». El nuevo Santo y Doctor de la Iglesia no sólo es grande en las cosas grandes; aun las más pequeñas respiran en él esta grandeza; y es porque todo lo elevaba a Dios, y por eso su alma no se empequeñecía.

Esto es lo que nos dice, en elegante lenguaje, el Dr. Meyenberg en su panegírico—no es otra cosa este opúsculo—, tenido ante los profesores y estudiantes de teología de la Universidad de Friburgo, Suiza, en la capilla del Albertinum, con motivo de la elevación a los altares y declaración de Doctor de la Iglesia de Alberto Magno.

FR. J. C.

**Sermones de S. Agustín.** T. VIII. *Sermones últimamente descubiertos.* Trad. y notas del P. Amador DEL FUEYO, agustino. Págs. 461 en 4.° Madrid. 1932. Precio 7 ptas.

Con este tomo pone el P. Fueyo la corona a su obra, de la traducción de los sermones de S. Agustín. Como reza el subtítulo, contiene una colección de sermones hace poco descubiertos y publicados por Dom Morin. Los temas de éstos son semejantes a los de los otros pasajes evangélicos que explica, o de los cuales toma pie para exponer algún punto de la doctrina cristiana. De estos sermones unos son largos, otros muy breves. El estilo es siempre el mismo. Igual se diga de la traducción. Estos ocho tomos constituyen una joya con que viene a enriquecerse la literatura castellana. De corazón deseamos que tenga muchos lectores la obra, y que en ella busquen los predicadores la vena viva de la verdadera elocuencia cristiana.

FR. A. C.

OBISPADO DE SALAMANCA

**Imprimatur:**

**PETRUS SALCEDO, V. C.**

SALAMANCA.—Imp. de Calatrava, a cargo de Manuel P. Criado.